عدد اوراق ١٢٨

يا كبيكج يا كبيكج يا كبيكج

كتاب البهجة المرضية في [illegible]ح المنظومة الأشعـ[illegible]ـية

تأليف الشيخ الإمام علم الأعلام [illegible] في حل مشكلات

علوم الإسلام [illegible]ذب

وحجة المتكلمين [illegible]ب

أبي العباس أحمد [illegible]

الشيخ الإمام [illegible]

خلف العلماء [illegible]

[illegible]

فايده

قال المحقق المعلوم ان اقتضت ذاته وجوده فهو الواجب وان اقتضت ذاته عدمه فهو الممتنع وان لم تقتض ذاته لا وجوده لا عدمه فهو الممكن انتهى الفرق بين الواجب والممتنع والممكن والله اعلم

الحمد لله على نعمه
ملكه من فضل الله تعالى
عبد [illegible] حسين [illegible]
الشاذلي لطف الله به
امين

من كتب الفقير حسن
الشهير بپيرزاده
زاد الله ذكره

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو براغب [illegible]

MİLLET [illegible] BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA [illegible]
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: ٧٩٨

٧٩٨
٧٩٨

بسم الله الرحمن الرحيم اللهم صل على سيدنا محمد وآله وسلم تسليما كثيرا
قال الفقير المضطر الى مغفرة ربه ورحمته محمد بن خلف بن محمد بن محمد
بن علي الشافعي الـ[illegible] لي المصري مولدا انزيل قوة بالوجه البحيري من ديار
مصر منحه الله [illegible] زاد نوره اشراقا وكشفا يطلق القلب من ربقة قيود
التقليد اطلاقا الحمد لله الذي ابدع الموجودات بقدرته واظهر فيها شواهد
وجوده وواحديته وابرزها من العدم جارية على وفق علمه وارادته وخص
النوع الانساني بلطايف [illegible] وتفضل عليه بانوار شهوده ومعرفته احمده
حمد معترف بالقصور عن شكر نعمته واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له
في ربوبيته واشهد ان سيدنا محمدا عبده الخاتم لرسالته ورسوله المخصوص بمزية
شفاعته صلى الله عليه وعلى آله وصحابته صلاة دايمة منجية من هول القبر
والنشر وشدته وسلم كثيرا **اما بعد** فهذا تعليق على المنظومة الاشعرية
التي يسر الله تعالى وله المنة انشاها جامعة لغرايد الفوايد مشتملة على قواعد
العقايد يحصل به التمكن من حل رموزها وفهم اشاراتها ويظهر به المقصود الخفي
من عباراتها مملو علما جما مشتق لمن لم يؤت فهما والله اسال تيسير العمل والصون
من الخطا والزلل وهو حسبي ونعم الوكيل **ص** قال محمد هو ابن خلف الحمد لله الرحيم
مصليا على الرسول المجتبى والآله المنتخبين النجبا مسلما ازكى السلام الابدي
عليهم والصحب اهل المدد وبعد فالعلم جليل قدره يطلب منك حمله ونشره
لا سيما علم الكلام الاقوم اصلا وفرعا ذي الدليل الاحكم وقد نظمت هذه الارجوزة
بينة نافعة وجيزة حاوية لمعظم العقايد مشحونة بالرمز للفوايد
فيها اشارات الى الدلايل يعني بها كل ذكي فاضل فهي كما تميس اشعرية
منجزة لوعدها وفية والله ارجو انني القاه بها فيجزي منه رضاه
وان يعود نفعها ويشملا وان تكون عمدة للنبلا **مقدمة في تعريف الكلام**
وموضوعه ش مما يجب تقديمه في كل علم عرفا تعريفه ليصير طالبه على بصيرة
في طلبه فان تصوره بتعريفه الحدي او الرسمي يفيد الاحاطة بجملته اجمالا باعتبار
امر شامل له يضبطه ويميزه عن غيره وتصوره بغيره وان كفى في طلبه لا يفيد
بصيرة فيه وكذا موضوعه اي التصديق بان كذا موضوع له ليحصل مزيد امتياز
لذلك العلم عند طالبه اذ العلوم في انفسها انما تتمايز بتمايز الموضوعات وبيانه

ان الكمال الانساني في القوة الادراكية ليس الا بمعرفة الحقايق والاحوال بقدر
الطاقة البشرية وهي متكثرة متنوعة ومعرفتها مختلطة متعسرة مستصعبة
فاقتضى حسن التعليم وتسهيله ان تجعل مضبوطة متمايزة فتصدى لذلك الاوائل
فتتبعوا الاحوال والاعراض الذاتية المتعلقة بشيء واحد اما مطلقا او من جهة
واحدة او باشيا متناسبة تناسبا يعتد به سواء كان في ذاتي او عرضي علما واحدا
ودونوه على حدته وسموا ذلك الشيء او تلك الاشيا موضوعا لذلك العلم لان موضوعات
مسايله راجعة اليه وصارت عندهم كل طايفة من الاحوال متشاركة في موضوع
علما منفردا ممتازا في نفسه عن طايفة اخرى متشاركة في موضوع اخر فجاءت
علومهم متمايزة في انفسها بموضوعاتها وسلكت الاواخر ايضا هذه الطريقة في
علومهم وهو امر استحساني اذ لا مانع عقليا من ان تعد كل مسالة علما براسه وتفرد
بالتعليم ولا من ان تعد مسايل كثيرة غير متشاركة في موضوع واحد سواء كانت
متناسبة من وجه اخر او لا علما واحدا ويفرد بالتدوين **ص** علم الكلام علم يقتدر
معه على عقايد تقرر دينية بحجج تعطيها ودفع شبهة اتت عليها **ش** اوردت
في النظم للكلام تعريفين الاول منهما للقاضي العضد والثاني ذكره العلامة كمال
الدين في كتاب المسايرة وعبارة القاضي الكلام علم يقتدر معه على اثبات العقايد
الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه **قوله** علم متناول للمعرف وغيره ومعنى يقتدر
معه يحصل مع ذلك العلم حصولا دايما عاديا قدرة تامة **وقوله** على اثبات العقايد
هو مراد النظم بقوله على عقايد تقرر اي تثبت على الغير ويلزمها **وقوله** بحجج الخ
اشارة الى ثبوت المقتضي وانتفاء المانع والمراد بالعلم معناه الاعم او التصديق
مطلقا ليتناول ادراك المخطي في العقايد ودلايلها وذكرت صيغة الاقتدار
تنبيها على القدرة التامة ونبهت باطلاق المعية على المصاحبة الدايمة فينطبق
التعريف على العلم بجميع العقايد مع ما يتوقف عليه اثباتها من الادلة ورد الشبه
لان تلك القدرة على ذلك الاثبات انما تصاحب دايما هذا العلم دون العلم بالعقايد
التي يستفاد منها صور الدلايل فقط ودون علم الجدل المتوسل به الى حفظ اي وضع
يراد اذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك وان سلم فلا اختصاص له باثبات هذه العقايد
والمراد من هذا الحد ماله نوع اختصاص به ودون علم النحو المجامع لعلم الكلام مثلا
اذ ليس يترتب عليه تلك القدرة دايما على جميع العقايد بل لا مدخل له في ذلك

الترتب العادي اصلا وليس المراد بالحجج والشبه ما هي كذلك في نفس الامر بل بحسب
زعم من تصدى للاثبات على قضية المخطي والمراد بالعقايد ما يقصد فيه نفس
الاعتقاد دون العمل فان الاحكام الماخوذة من الشرع الشريف قسمان احدهما
ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله تعالى عالم قادر وهذه تسمى اصلية واعتقادية
وعقايد وقد دون علم الكلام لحفظها والثاني ما يقصد به العمل كقولنا الوتر مندوب
والزكاة فريضة وهذه تسمى عملية وفرعية واحكاما ظاهرية وقد دون علم الفقه لها
والمراد بالدينية المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم صوابا كانت ام خطاء
فانا وان خطانا الخصم لا نخرجه من علماء الكلام ولا نخرج علمه الذي يقتدر معه على
اثبات عقايده الباطلة من علم الكلام ص او هو علم النفس بالادلة بما عليها من عقود الملة
وظنها البعض وتعيين محل كل منهما من خارج وما حصل منه معادا من اعادة النظر
خارج من حيث ذا او يعتبر حصوله الاول فهو مدخل وهذه حيثية لا تنفصل
وليس منه مبحث الامامة لكنه في ذيله تمامه ش اشرت في هذه الابيات الى ما
ذكر في المسايرة وهو قوله الكلام معرفة النفس ما عليها من العقايد المنسوبة الى
دين الاسلام عن الادلة علما وظنا في البعض وتعيين محال وجوب العلم كمعرفته
وصفاته الذاتية والظن كبعض شروط النبوة وكيفية اعادة المعدوم والسوال
في القبر من خارج والحاصل منها معادا من اعادة النظر خارج من حيث هو كذلك داخل
من حيث حصوله الاولي وهي حيثية ثابتة له ومباحث الامامة ليست منه بل
من المتممات انتهى فقولي علم النفس يجوز ان يراد بالنفس العبد نفسه لان اكثر الاحكام
متعلقة باعمال البدن وان يراد النفس الانسانية اذ بها الاعمال ومعها الخطاب وانما
البدن آلة وقولي بما عليها اي تجب عليها مما تنتفع به النفس وما تتضرر به في
الاخرة وهي تتناول الاعتقاديات كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات التي هي
علم الاخلاق والتصوف كالزهد والفقر والصبر والرضى ونحو ذلك وبقولي من عقود
الملة اي الاسلامية خرج ما عدا الكلام والمراد بالمنسوبة الى دين الاسلام كونها
ماخوذة من الكتاب والسنة وما ينسب اليهما ليتناول جميع الفرق والمراد بالعقود
ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل على ما مر وقولي وظنها البعض هو نظم قوله
علما وظنا في البعض وقد اورد عليه ان مقابلة العلم بالظن تدل على ان المراد به
الاعتقاد الجازم المطابق الثابت فعلى هذا يلزم خروج اكثر الفرق المعتقدين للجهل

حش
قال المصنف صاحب هذا الايراد هو الشيخ تقي الدين الحصني اعني المتاخر وهو شيخ درس الامام الشافعي رحمه الله بمصر العلامة ... الدين ابن امام الكاملية رحمه الله تعالى

المركب

المركب عن الحد وقد يجاب بانه علم بالمعنى المذكور في زعمهم فيكون المراد بالعلم
اعم من ان يكون في نفس الامر او في زعم الزاعم فلا يخرج اكثر الفرق وقولي
وتعيين محل الخ قولي من خارج هو خبر المبتدا الذي هو تعيين والمراد ان الكلام
هو معرفة العقايد علما في البعض وظنا في البعض واما تعيين المحل الذي يجب
فيه العلم والمحل الذي يجب فيه الظن فذلك معلوم من خارج وليس من الكلام وقولي
وما حصل اي الذي حصل منها اي العقايد معادا من اعادة النظر بعد سبقه اولا
وحصولها من النظر الاول ثم ذهول النفس عن ذلك الحاصل خارج عن الكلام من
حيث الحصول الثاني نعم هو داخل من حيث الحصول الاول فعلم الكلام معرفة
النفس ما يجب عليها من العقايد الدينية من حيث انها حاصلة من الدليل اولا
وهذا معنى قولنا وهذه حيثية لا تنفصل اي هي حيثية ثابتة للحاصل بها
يعد من علم الكلام وان كان بالنظر الى الحيثية الاخرى خارجا وقولي وليس منه
مبحث الامامة الخ المراد به ان مباحث الامامة ليست من اصول الديانات والعقايد
خلافا للشيعة بل هي عندنا من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام
واجب على الامة سمعا كما سياتي ان شاء الله تعالى ولكن جرت عادة المتكلمين
بذكرها في اواخر كتبهم دفعا لخرافات اهل البدع والاهواء وصونا للايمة المهتدين
عن مطاعنهم كيلا يفضي بالعاجزين الى سوء اعتقاد فيهم ص واي معلوم عليه يحمل
ما معه عقيدة يحصل دينية او مبدا الذي كا موضوعه لا ذات من تبارك
ش اي موضوع علم الكلام المعلومات التي يحمل عليها ما تصير معه عقيدة دينية
او مبدا لذلك اعلم ان مسايل هذا العلم اما عقايد دينية كاثبات القدم والوحدة
للصانع واثبات الحدوث وصحة الاعادة للاجسام واما قضايا يتوقف عليها تلك
العقايد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء وكانتفاء الحال وعدم تمايز
المعدومات المحتاج اليها في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة في
ذاته تعالى والشامل لموضوعات هذه المسايل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم
والحال فانا نحكم على المعلوم بما هو من العقايد تعلق به اثباتها تعلقا قريبا او
نحكم عليه بما هو وسيلة اليها تعلق به اثباتها تعلقا بعيدا وللبعد مراتب متفاوتة
واشرت بقولي لا ذات الخ الى قول القاضي الارموي حيث ذهب الى ان الموضوع
ذات الله تعالى اذ يبحث فيه عن صفاته وافعاله واحكامه وفيه نظر لانه قد يبحث

منه عن غيرها كالجواهر والاعراض لا من حيث انها مستندة اليها تعالى وذلك كقولهم
الجوهر ان لا يتبدا خلان من غايته سعادة الدارين رتبته فوق علوم الدين من
انما وجب تقديم فايدة العلم الذي يراد ان يشرع فيه لازديا د الرغبة ودفع العبث
فان الطالب ان لم يعتقد فيه فايدة اصلا لم يتصور منه الشروع فيه قطعا وان
اعتقد فيه فايدة غير ما هو فايدته ربما لم تكن موافقة لغرضه فيبعد سعيه
في تحصيله عبثا عرفا وفايدة الكلام بالنظر الي الشخص في قوته النظرية الترقي من
حضيض التقليد الي ذروة الايقان وبالنظر الي تكميل الغير ارشاد المسترشد
بايضاح المحجة والزام المعاند باقامة الحجة وبالنظر الي اصول الاسلام حفظ
قواعد الدين عن ان تزلزلها شبه المبطلين وبالنظر الي فروعه ابتناء العلوم
الشرعية عليه فانه اساسها واليه يؤول اخذها واقتباسها لانه ما لم يثبت وجود
صانع عالم قادر مكلف مرسل للرسل منزل للكتب لم يتصور علم تفسير وحديث ولا علم
فقه واصوله فكلها متوقفة علي علم الكلام مقتبسة منه فالاخذ فيها بدونه كبان
علي غير اساس واذا سيل عما هو فيه لم يقدر علي برهان ولا قياس وبالنظر الي الشخص
في قوته العملية هو صحة النية في الاعمال وصحة الاعتقاد بقوته في الاحكام المتعلقة
بالافعال اذ بذلك يرجي قبول العمل وترتب الثواب وغاية ذلك كله ما اشير
اليه في النظم وهو الفوز بسعادة الدارين فانه مطلوب لذاته فهو منتهي الا
غراض وغاية الغايات ووجب ايضا تقديم مرتبته ليعرف قدره ورتبته بين
العلوم فيوفي حقه من الجد والاعتناء في اكتسابه وقد علم ان موضوع الكلام وهو المعلوم
اعم الامور واعلاها تبيننا وكذا اشرف المعلومات التي هي مباحث ذاته تعالى وصفاته
ولا شك انه اذا كان المعلوم اشرف كان العلم به اشرف وغايته اشرف الغايات
ودلائله يقينية تقليد وهو الغاية في الوثاقة وهذه جهات شرف العلم فهو اذن
اشرف العلوم بحسب جميع جهات الشرف خاتمة قال ابو الفتح محمد الشهرستاني
في الملل والنحل قد طالع شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فسرت في ايام المامون
فخلطت مناهجها بمناهج الكلام وافردوها فنا من فنون العلم وسموها باسم الكلام
اما لان اظهر مسلة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسلة الكلام واما لمقابلتهم
الفلاسفة في تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق والمنطق والكلام متقاربان وقيل
سمي كلاما لانه به ظهور كمال الكلام والنطق وذلك لان ظهور كمال الكلام بيان

الحقائق

الحقائق وابراز الدقائق وهو بهذا العلم وقيل لان الانسان اذا خاض في هذا العلم
وعرف الله تعالي وصفاته واطلع علي حقايق الموجودات واشرف علي المشكلات كان
له انبساط بكل علم فقدر علي التكلم في كل علم فسمي هذا العلم كلاما لذلك وقيل غير ذلك
انتهي ولعلم ان علم الكلام قبل تفسير كتب الفلسفة ونقلها الي العربية لم يكن معظم
اختلافاته الا مع الفرق الاسلامية خصوصا المعتزلة لانهم اول فرقة استقوا قواعد
الخلاف لمذهب اهل السنة والجماعة وانما احتيج الي نصب الادلة مع الفلاسفة لتعريب
كتبهم وخوض المسلمين فيها فحاولوا الرد عليهم فلهذا اختلطت الفلسفة بالكلام
حتي كاد لا يمتاز عنها لولا السمعيات ص الاشارة الي ما يوصل الي اثبات العقايد
وما تتوقف عليه اي هذا المترجم له هو الاشارة الي الذي يوصل الطالب الي اثبات
العقايد واثبات الذي تتوقف عليه العقايد من المباحث ولما انتهت المقدمة في
مقاصد علم الكلام وانما كان ما يذكر في هذه الجملة من المقاصد الكلامية لما عرفت
من ان الموضوع ماخوذ علي وجه شامل للعقايد والمباحث النظرية التي تتوقف عليها
تلك العقايد سواء كان التوقف باعتبار المادة او الصورة وقد وقع في ابكار
الافكار تصريح بان ذلك من المقاصد حيث جعله مشتملا علي ثمان قواعد متضمنة
لجميع مسايل الاصول الاولي في العلم واقسامه الثانية في النظر وما يتعلق به
الثالثة في الطرق الموصلة الي المطلوبات النظرية قال في شرح المواقف ولا بد
للمتكلم من تحقيق ماهية العلم اولا ومن بيان انقسامه الي ضروري ومكتسب ثانيا
ومن الاشارة الي ثبوت العلوم الضرورية التي اليها المنتهي ثالثا ومن بيان
احوال النظر وافادته العلم رابعا ومن بيان الطريق الذي يقع فيه النظر ويوصل
الي المطلوب خامسا اذ بهذه المباحث الخمسة يتوصل الي اثبات العقايد واثبات
مباحث اخري تتوقف عليها العقايد وقد جعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم
فجعلوا علما مستغنيا في نفسه عما عداه ليس له مباد تبين في علم اخر بل مباديه اما
بينة بنفسها او مبينة فيه ويجوز ان تكون مبادي اعلي علوم الشرع مبينة في علم غير
شرعي ويحتاج بذلك اليه مما لا يتجرا عليه الا فلسفي او متفلسف ص
العلم ان حد فقل فيه صفة ليحل من تكون قرضت كاشفة لمن به قامت ولو موجودا
وممكنا ممتنعا مفقودا ش في مطلق العلم ثلثة مذاهب الاول ان تصور ماهيته بكنهها
ضروري اي حاصل بلا اكتساب ونظر واختاره الامام الرازي واستند فيه الي وجهين

الاول ان علم كل احد بانه موجود ضروري وهذا علم خاص متعلق بمعلوم خاص هو
وجوده والعلم المطلق جزء منه والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل والسابق على
الضروري اولى ان يكون ضروريا فالعلم ضروري وهو المطلوب **واجيب** عنه بان
الضروري حصول علم جزئي متعلق بوجوده وهو غير تصوره وغير مستلزم له
اذ كثيرا ما يحصل لنا علوم جزئية بمعلومات مخصوصة ولا نتصور شيئا من تلك
العلوم مع كونها حاصلة لنا بل نحتاج في تصورها الى توجه مستانف اليها
فلا يكون حصولها عين تصورها ولا مستلزما له واذا لم يكن ذلك العلم الجزئي
المتعلق بوجوده متصورا فلا يلزم تصور العلم المطلق فضلا عن ان يكون تصوره
ضروريا **الثاني** ان العلم لو كان كسبيا معرفا فاما ان يعرف بنفسه وهو بط قطعا
او بغيره وهو بط ايضا لان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور
لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الاخر حينئذ **واجيب** بان غير العلم
انما يعلم بحصول علم جزئي لا بتصور حقيقة العلم المطلق والذي يحاول ان نعلمه بغير
العلم تصور حقيقة العلم فلا دور اذ اللازم ان يكون تصور حقيقة العلم موقوفا
على حصول علم في ضمن جزئي يتعلق بذلك الغير وعلى حصول وعلى حصول حقيقة
العلم في ضمن ذلك الجزئي فيتوقف تصور حقيقته على حصولها في ضمن بعض جزئياتها
وليس ذلك الحصول متوقفا على تصور حقيقته فلا دور وحاصل حل الشبهتين
الفرق بين حصول العلم المطلق بنفسه في الذهن وبين تصوره وذلك لان
منشاهما عدم الفرق بينهما ففي الشبهة الاولى تخيل انه اذا حصل بالضرورة علم جزئي
قايم بالنفس كانت ماهية العلم حاصلة بالضرورة في ضمنه قائمة بالنفس ايضا
وهذا معنى كون تلك الماهية متصورة وفي الشبهة الثانية تخيل ان تصور ماهية
العلم اذا توقف على حصول علم جزئي متعلق بذلك الغير فلا شك انه يتوقف على
حصول ماهية في ضمنه قائمة بالذهن وهذا معنى تصورها فقد توقف كل منهما
على الاخر واذا ظهر الفرق بينهما بان ماهية ارتسام العلم على وجهين احدهما
ان ترتسم فيه بنفسها في ضمن جزئياتها وذلك حصولها وليس تصورها ولا مستلزما
له على قياس حصول الشجاعة للنفس الموجب لاتصافها بها من غير ان يتصورها
والثاني ان ترتسم فيها بمثالها وصورتها وهذا هو تصورها لا حصولها على قياس
تصور الشجاعة الذي لا يوجب اتصاف النفس بها وهو المط بتعريفها اضمحلت الشبهتان

بيان اي المطلوب

بالكلية

بالكلية **المذهب الثاني** انه ليس ضروريا بل هو نظري يعسر تحديده وبهذا القول
قال الامام والغزالي قالا وطريق معرفته القسمة والمثال اما القسمة فهي ان نميز
عما يلتبس به من الاعتقادات كان يقال الاعتقاد اما جازم او غير جازم والجازم
اما مطابق او غير مطابق والمطابق اما ثابت او غير ثابت فقد خرج من القسمة
اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى اليقين وقد تميز عن الظن بالجزم
وعن الجهل المركب بالمطابق وعن تقليد المصيب الجازم بالثابت الذي لا يزول
بالتشكيك **واما** المثال فكان يقال العلم ادراك البصيرة المشابه لادراك
الباصرة او يقال هو كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين قال القاضي العضد وهذا
القول بعيد فان القسمة والمثال ان افادا تمييزا لماهية العلم عما عداها صلحا
معرفا وحدا لها والا لم تحصل بهما معرفة **المذهب الثالث** انه نظري لا يعسر
تعريفه وذكر له تعريفات اكثرها منتقد اذا عرفت ذلك فقولي انه يحد اشارة
الى ان في تحديده خلافا وقد عرف **وقولي** فقل فيه صفة الخ هو اشارة الى التعريف
المختار وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به اي يتضح ويظهر ما يذكر ويمكن
ان يعبر عنه وهو شامل للموجود وللمعدوم الممكن والمستحيل والى ذلك اشرت
بقولي ولو موجودا او ممكنا **وقولي** ممتنعا مفقودا هو على حذف العاطف اي ولو
مستحيلا ولو معدوما ويشمل ايضا المفرد والمركب والكلي والجزئي والتجلي هو
الانكشاف التام وهو المراد بقولي كاشفه فالمعنى انه صفة ينكشف بها لمن قامت
به ما من شانه ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه فيخرج الظن والجهل المركب
واعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف
تام وانشراح ينحل به العقدة وقد قال في شرح المواقف ان احسن ما قيل في الكشف
عن ماهية العلم هذا التعريف قال التفتازاني وهو شامل لادراك الحواس وادراك
العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم
صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض فانه وان كان شاملا لادراك الحواس وادراك
العقل بناء على عدم التقييد بالمعاني والتصورات بناء على انها لا نقايض لها على
ما زعموا لكنه لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات هذا ولكن ينبغي ان يحمل التجلي
على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن
ومطلق الادراك اذا قسم الى تصور ان هو عن حكم خلا وان يكن حكم فهو التصديق

في النفس

بيان تحقيق

ومن ورا إذ الفهم تحقيق **قوله** ومطلق الادراك المضاف مفعول لمقدم اي اقسم مطلق الادراك المتناول للظنيات الي التصور والتصديق او اقسم العلم بالتفسير المختار وعن ذلك عبرت بقولي ذا وهو اشارة الي العلم بالتعريف السابق وهذا التقسيم هو ما وقع في المواقف حيث قال العلم ان خلا عن الحكم فتصور والا فتصديق والحكم ايقاع النسبة او انتزاعها وقولي تصور ان هو عن حكم خلا يدخل فيما اذا كان المعلوم مما لا نسبة فيه اصلا كالانسان او فيه نسبة تقييدية كالحيوان الناطق او انشائية كقولك اضرب او نسبة خبرية لم تحكم باحد طرفيها كما اذا شككت في زيد قائم فان هذه كلها علوم خالية عن الحكم المذكور وقولي وان يكن حكم هو التصديق هو معني قوله في المواقف والا فتصديق اي وان لم يخل عن الحكم **قال** الشريف في شرحه والمتبادر من هذه العبارة ان التصديق هو الادراك المقارن للحكم كما يقتضيه عبارة المتأخرين لا نفس الحكم كما هو مذهب الاوائل ولا المجموع المركب منه ومن تصور النسبة وطرفيها كما اختاره الامام الرازي ونحن نقول اذا جعل الحكم ادراكا كما يشهد به رجوعك الي وجدانك فالصواب ان يقال العلم ان كان حكما اي ادراكا لان النسبة واقعة او غير واقعة فهو تصديق والا فهو تصور فيكون لكل من قسمي العلم طريق موصل يخصه وان جعل فعلا كما توهمه العبارات التي يعبر بها عنه من الاسناد والايجاب والايقاع والسلب والانتزاع **فالصواب** ان يقسم العلم الي تصور ساذج وتصور معه تصديق كما ورد في بعض الكتب المعتبرة فللعلم حينئذ وهو التصور مطلقا طريق خاص كاسب لما هو نظري منه وللعارض المسمي بالحكم والتصديق طريق اخر واما جعل التصديق قسما من العلم مع تركبه من الحكم وغيره فلا وجه له فعلا كان الحكم او ادراكا انتهي والي ذلك اشرت بقولي ومن وراء اي التقسيم علي الوجه المذكور تقسيم علي وجه غيره وهو التحقيق **ص**

وعلمنا ما ليس بالمقدور تحصيله لنا هو الضروري ورديفه هو البديهي وله
معني اخص وهو ما قد حصله مجرد العقل وكسبي علي مقابل الذي ذكرت اولا
والنظري عرف القاضي بما تضمن الفكر الصحيح فاعلما **ش** اشرت في هذه الابيات الي انقسام العلم الحادث الي ضروري ونظري وفسرت كلا منهما وكذا الكسبي والبديهي فقولي وعلمنا احتراز عن علم الله تعالي فانه قديم لا يوصف بضرورة ولا كسب وقولي ما ليس بالمقدور تحصيله لنا هو اشارة الي تعريف القاضي ابي بكر الباقلاني

بيانه او انتزاعها

در

ح اي الباقلاني

الضروري لكن عبارة القاضي في تفسيره هو الذي يلزم المخلوق لزوما لا يجد المخلوق الي الانفكاك عنه سبيلا وقد لخصه العضد بقوله هو ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق وهو معني ما في النظم وهو مستلزم لئلا يكون الانفكاك عنه مقدورا وذلك كالمحسوسات بالحواس الظاهرة فانها لا تحصل بمجرد الاحساس المقدور لنا بل تتوقف علي امور غير مقدورة لا نعلم ما هي ومتي حصلت وكيف حصلت كما سنذكره بخلاف النظريات فانها تحصل بمجرد النظر المقدور لنا وكالمحسوس بالحواس الباطنة مثل علم الانسان بلذته والمه وكالعلم بالامور العادية مثل علمنا بان الجبال المعهودة لنا ثابتة والبحار غير غائرة وكالعلم بالامور التي لا سبب لها ولا يجد الانسان نفسه خالية عنها مثل علمنا بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان **وقولي** رديفه هو البديهي الخ اشرت به الي ان البديهي له اطلاقان احدهما يطلق مرادفا للضروري والثاني يطلق علي اخص منه وهو ما يثبته مجرد العقل اي يثبته مجردا لالتفات اليه من غير استعانة بحس او غيره تصورا كان او تصديقا فهو اخص من الضروري بهذا المعني وقولي وكسبي علي مقابل الذي ذكرت اولا اشرت به الي ان الكسبي يطلق علي ما يقابل الضروري فهو العلم المقدور تحصيله بالقدرة الحادثة وقولي والنظري عرف القاضي الخ اشارة الي تعريف العلم النظري وقد عرفه القاضي بما يتضمنه النظر الصحيح وهو المراد بقولي بما تضمن الفكر الصحيح فالفكر فاعل تضمن وحذف مفعوله ومعني تضمن النظر الصحيح للعلم النظري ما ذكره الامدي انهما بحال لو قدر انتفاء الافات واضداد العلم ينفك عنه النظر الصحيح بلا ايجاب وتوليد مع انه لا يحصل الا معه وعبر بالتضمن دون الايجاب اذ ليس ايجاب النظر الصحيح العلم مذهب اهل السنة بل حصوله عقيبه بطريق العادة كما سيأتي في النظم ولم يقل ما يحصل عقيبه اذ يدخل في الحد حينئذ ما يحصل من الضروريات عقيب النظر الصحيح كالعلم بما يحدث له من الالم واللذة والفرح والغم ونحو ذلك **تنبيه** اختلف في ان الكسب هل يحصل بغير النظر فبعضهم راي ان الكسب لا يحصل الا بالنظر لانه لا طريق لنا الي العلم مقدورا سواه فان الالهام والتعليم غير مقدورين لنا بلا شبهة وكذلك التصفية لاحتياجها الي مجاهدات قلما يفي بها مزاج وبعضهم راي جواز الكسب بغيره بناء علي انه يجوز

را

را

بهي

من العلم م

أن يكون هناك طريق اخر مقدور لنا وان لم نطلع عليه ويتفرع على هذ الخلاف
ان النظري رديفه الكسبي على الراي الاول او اخص منه على الثاني وعلى الاول
تعريف النظري والكسبي متلازمان فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح
وكل ما يتضمنه النظر الصحيح فهو مقدور لنا ص والعلم ليس نظريا كله
ولا ضروريا بل الادلة شاهدة بانه قسمان والنظري منته للثاني ش
المراد بالعلم هنا ما يشمل التصور والتصديق وان كل واحد منهما ليس نظريا
كله ولا ضروريا كله بل البعض من كل منهما ضروري والبعض نظري اما ان البعض
من كل منهما ضروري فوجداني اذ كل عاقل يجد من نفسه ان بعض تصوراته وتصديقاته
حاصل له بلا تدبر ونظر ولو كان الكل نظريا لزم الدور والتسلسل اذ يكون
كل تصور وتصديق نظريا فاذا اريد تحصيل شيء منهما كان ذلك التحصيل
مستندا الى تصور او تصديق اخر وهو ايضا نظري مستند الى غيره من التصورات
او التصديقات فاما ان يدور او لا ينتهي الى مرتبة من المراتب او يتسلسل الى
ما لا نهاية لها وهما يمنعان الاكتساب لبطلانهما فكذا التوقف عليهما فيلزم انه
لا يكون شيء من التصور والتصديق حاصلا لنا اصلا وهو باطل قطعا واما ان بعض
كل منهما نظري فمعلوم بالضرورة الوجدانية ايضا فان كل عاقل يجد من نفسه
احتياجه في تصور حقيقة الروح والملك والتصديق بان العالم حادث الى نظر وكسب
واعلم ان في المسئلة مذاهب ضعيفة وهي اربعة الاول ان الكل ضروري واليه
ذهب الامام الرازي والذاهبون الى هذا المذهب فرقتان فرقة تسلم توقفه
على النظر فيكون النزاع معهم في مجرد التسمية لا مخالفة معنوية اذ مرادهم
بكون الكل ضروريا انه ليس شيء منه حاصلا بقدرتنا اذ لا تاثير لها عندنا
ونحن نسلم ذلك لكننا نعني بالكسبي المقدور لنا ما يتعلق به القدرة الحادثة
كسبا ويحصل عقيب النظر عادة لا ما تؤثر فيه قدرتنا حقيقة وفرقة تمنع
توقفه على النظر فان منعوه اصلا فمكابرة وان منعوه وجوبا لعدم الارتباط العقلي
اذ العلم الحاصل بعد النظر غير واقع به او بقدرتنا على وجه التاثير بل التوقف
عادي والعلم مخلوق فينا عقيب النظر بطريق جري العادة فهو مذهب اهل الحق
من الاشاعرة **المذهب الثاني** ان التصور كله ضروري بخلاف التصديق فانه ينقسم
الى الضروري والمكتسب المذهب الثالث ان ما لزم اعتقاده المكلف مما يتوقف

عليه

عليه اثبات التكليف والعلم به كاثبات الصانع وصفاته والنبوات ضروري
ووجدان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا اما شرعا كما ذهب اليه الاشاعرة
او عقلا كما ذهب اليه المعتزلة فلو كانت المعرفة ضرورية لكانت غير مقدور
عليها ولا شيء من غير المقدور بواجب فلو كانت المعرفة ضرورية لم تكن واجبة
المذهب الرابع ان الكل نظري سواء كان الكل تصورا او تصديقا مما يلزم اعتقاده
او لا يلزم ويبطله ما مر من شهادة الوجدان بكون البعض ضروريا ومن لزوم
الدور والتسلسل على تقدير كون الكل نظريا وقولي والنظري منته للثاني
اي الضروري اشرت به الى ان العلوم الكسبية من العقايد الدينية وغيرها
تنتهي الى العلوم الضرورية وهي المبادي الاولى ولولاها لم يتحصل على علم اصلا
ص فمنه ما للحس فيه مدخل ومنه الاولي وما قد جعلوا كذا من الفطري ثم ذان
هما المفيدان خلا الوجداني ش هذ اشارة الى تقسيم العلم الضروري والمراد
بقولي فمنه ما للحس الخ انه ينقسم الى الحسيات والبديهيات والوجدانيات
فالحسي ما للحس مدخل فيه فيتناول التجربيات وهي ما يحكم العقل به بواسطة
الحس مع التكرار كالحكم بان شرب السقمونيا مسهل للصفراء والمتواترات وهي
ما يحكم العقل بها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب كالحكم بوجود
مكة واحكام الوهم في المحسوسات نحو كل جسم فهو في جهة بخلاف كل موجود
فهو في جهة والحدسيات وهي قضايا مبدا الحكم بها حدس قوي يزول معه الشك
كالحكم بان نور القمر مستفاد من نور الشمس والمشاهدات وهي ما يحكم به العقل
بمجرد الحس الظاهر كالحكم بوجود الشمس وتسمى المحسوسات او الباطن وتسمى
الوجدانيات والبديهي وهو الاولي قد مر تعريفه وقولي وما قد جعلوا كذا
معناه والذي قد جعلوه في حكم البديهي من القضايا الفطرية القياس اي
التي قياساتها معها وقولي ثم ذان اشارة الى الحسي والاولي وقولي هما المفيدان
الخ اردت به ان الحسيات والبديهيات هما العمدة في العلوم وبهما تقوم
الحجة على الغير اما البديهيات فمطلقا واما الحسيات فاذا ثبت الاشتراك
في اسبابها اعني فيما يقتضيها من تجربة او تواتر او حدس او مشاهدة وقولي خلا
الوجداني اردت به ان الوجدانيات التي نجدها اما بنفوسنا او بالاتها الباطنة
كعلمنا بوجود ذواتنا وجوعنا وغضبنا ولذتنا والمنا وجوعنا وشبعنا قليلة

فكيلة النفع في العلوم لانها غير معلومة الاشتراك يقينا فلا تقوم حجة على الغير
فان ذلك الغير ربما لم يجد من باطنه ما وجدناه ص والراي في قبول دين مخالف
والحق عند من بكل يعترف وفرقة تنمي لسوفسطا قد انكرت حقا بفي الاشيا
وفرقة انكرت الحسيا وفرقة تنكر الاوليا ش بينت في هذه الجملة المذاهب
في الحسيات والاوليات وهي اربعة بحسب الاحتمالات العقلية وهي قبولهما
معا وردهما معا وقبول احديهما دون الاخرى المذهب الاول وهو مذهب الاكثر
الظاهرين على الحق القويم والصراط المستقيم الى العقائد الدينية وساير المطالب
اليقينية الاعتراف بهما والى ذلك اشرت بقولي والحق الخ والمذهب الثاني انكار
الحسيات دون البديهيات وهو منسوب الى افلاطون وارسطو وبطليموس وجالينوس
واستبعد هذا القدح من هولاء الاذكيا فاولى على تقدير صحته نسبته اليهم بارادة
انحرام العقل بها ليس بمجرد الحس بل لا بد له مع الاحساس من امور تنضم اليه فتضطره
الى الجزم بالحسيات فلا تكون بمجرد تعلق الاحساس يقينيه وهذا حق لا شبهة
فيه ولو لم يكن ذلك مرادهم كان القدح في الحسيات قدحا في علومهم كما بين في المطولات
المذهب الثالث القدح في البديهيات فقط لا في الحسيات زعما منهم ان البديهيات
اضعف من الحسيات لانها فرعها ولا يلزم من القدح في الفرع القدح في الاصل ولهم
شبه يطول ايرادها والكلام فيها المذهب الرابع الانكار للحسيات والبديهيات
معا واصحاب هذا المذهب هم السوفسطائيه وهم قوم لهم نحلة ومذهب يتشعبون
الى ثلثة طوايف اللاادريه وهي امثلها والعناديه والعنديه وقيل ليس يمكن ان
يكون في العالم قوم عقلا ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع
غلطه فان سو فا بلغة اليونانيين اسم للعلم واسطا اسم للغلط فسوفسطا معناه علم
الغلط كما ان فيلا بلغتهم اسم للمحب وسوفا اسم للحكمة ثم عرب هذان اللفظان واشتق منهما
السفسطه والفلسفه اما اللاادريه فهم القايلون بالتوقف المنكرون للعلم
بثبوت شي ولا ثبوته بحيث انه شاك وشاك في انه شاك وهلم جرا واما العناديه
فهم المنكرون حقايق الاشيا راسا زعما منهم انها اوهام وخيالات باطلة واما
العنديه فهم المنكرون لثبوتها زعما منهم انها تابعة للاعتقادات حتى اذا اعتقد
الشي جوهرا فجوهر او عرضا فعرض او قديما فقديم او حادثا فحادث لنا تحقيقا
انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشيا بالعيان وبعضها بالبيان والزاما انه

ان لم يتحقق نفي الاشيا فقد ثبتت وان تحقق والنفي حقيقة من الحقايق لكونه نوعا
من الحكم ثبت شي من الحقايق فلم يصح نفيها على الاطلاق وهذا انما يتم على العنادية
قالوا الضروريات منها حسيات والحس قد يغلط كثيرا كالاحول يرى الواحد اثنين
والصفراوي يجد الحلو مرا ومنها بديهيات وقد يقع فيها اختلاف وتعرض شبهة
يفتقر في حلها الى انظار دقيقة والنظريات فرع الضروريات ففسادها فسادها
ولهذا كثر فيها اختلاف العقلا قلنا غلط الحس في البعض لاسباب جزئية لا ينافي
الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط والاختلاف في البديهي لعدم الالف او لخفاء
في التصور لا ينافي البداهة وكثرة الاختلافات لفساد الانظار لا ينافي حقيقة بعض
النظريات والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصا اللاادريه لانهم لا يعترفون
بمعلوم ليثبت به مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا او يحترقوا ص
والسبب العادي لعلم الخلق سليم احساس ونقل صدق والعقل فالاول سمع وبصر
والشم والذوق ولمس في البشر والحس كل خصصت بمدرك تدركه لكن بخلق الملك
فجاز ان تدرك ما سواه فيبصر السمع الذي نراه ش المراد بالسبب العادي للعلم
في الجملة بمعنى ان الله يخلق العلم عقيبه بطريق جري العادة وهو هذه الثلاثة المذكورة
بحكم الاستقرا ووجه الضبط ان السبب ان كان من خارج فالخبر الصادق والا فان
كانت الة غير المدرك فالحواس والا فالعقل واما الحدس والتجربة ونحوها فهي وان كانت
مفضية في الجملة لكن سياتي توجيه الاقتصار على المدرك والالة والطريق في النظم
قريبا واحترزت بالعادي عن الحقيقي بمعنى المؤثر في العلم اذ ليس شيا من هذه بل
الواجب تعالى هو يؤثره وعن الظاهري اذ هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار
الات وطرق في الادراك وبقولي سليم احساس الى ان الحاسة انما تكون سببا اذا
كانت سليمة فلا يرد الاحول والصفراوي كما مر وقولي ونقل صدق اردت به الخبر
الصادق وقولي فالاول اي السبب الاول من الثلاثة وهو الحواس سمع اي قوة مودعة
في العصب المفروش في مقعر الصماخ يدرك بها الاصوات بطريق وصول الهواء
المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك في النفس
عند ذلك قولي وبصر اي قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين يتلاقيان
قبل وصولهما الى العينين ثم يتباعدان وتتصل كل واحدة منهما بواحدة من العينين
يدرك بها الاضوا والالوان والاشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذلك

بما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس عند استعمال تلك القوة ومحل النور البصر
الدماغ لكنه يمتد منه في العصبتين قوله **والشم** اي القوة المودعة في الزائدتين
النابتتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح بطريق وصول
الهوا المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى الخيشوم قوله **والذوق** اي القوة المنبثة
في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية
التي في الفم بالمطعوم ووصولها الى العصب قوله **ولمس** في البشرة اي قوة منبثة
في جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند
التماس والاتصال فهذه الادراكات عند الشيخ الاشعري علم بمتعلقات هذه الحواس
فالسمع علم بالمسموعات والابصار علم بالمبصرات وهكذا الحال في الباقي فهذه الحواس
وسائل الى تلك العلوم الحاصلة باستعمالها كالوجدان والبديهة والنظر التي
يتوصل بها الى العلوم المستندة اليها وجمهور المتكلمين قد خالفوا الاشعري في ذلك
واحتجوا بان الفرق بين العلم باللون ثم رؤيته ضروري فانا اذا علمنا اللون علما
ما ثم رايناه وجدنا بين الحالتين فرقا ضروريا وعلمنا ان الحالة الثانية مخالفة للاولى
بلا شبهة ولو كان الابصار علما بالمبصر لم يكن هناك فرق وهكذا نجد الفرق بين
العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذا الطعم وذوقه وبين العلم بهذه الرائحة
وشمها **واجيب** بان ذلك الفرق الوجداني لا يمنع كون ادراك الحواس علما مخالفا
لسائر العلوم المستندة الى غير الحواس مخالفة اما بالنوع او بالهوية فيكون العلم على
الاول حقيقة جنسية مشتملة على حقائق مختلفة منها ادراك الحواس وعلى الثاني
حقيقة نوعية متناولة لافراد متخالفة بالهويات قولي والخمس كل خصصت الخ
اشرت به الى ان الله تعالى قد خلق كلا من هذه الحواس لادراك اشيا مخصوصة
كالسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك بالاخرى وقولي
فجاز ان يدرك الخ اشارة الى انه يجوز ان يدرك ببعض هذه الحواس مدرك الاخرى
فيدرك بحاسة السمع المبصرات مثلا وقد اختلف في الجواز والحق ما ذكرت في النظم
وقد اشرت الى توجيهه حيث عبرت بالفاء في قولي فجاز وذلك لانه حيث ثبت ان
ادراك هذه الحواس انما هو بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس فلا يمتنع ان
يخلق عقيب صرف حاسة ادراك محسوس الاخرى **تنبيه** من الاعضا ما ليس فيه
قوة لامسة كالكلية فانها مجرى الفضلات الحادة فاقتضت الحكمة الالهية انه لا

يكون

يكون لها حس لئلا تتأذى بمرورها عليها وكالكبد يتولد فيه الاخلاط الحادة وكالطحال
فانه مفرغة للسودا وكالرئة فانها دائمة الحركة لترويح القلب فلا حس في شي
من هذه الاعضا بل في اغشيتها لتدرك ما يعرض لها من الآفات وكذلك العظم ليس
فيه قوة لامسة لانه اساس البدن وعموده فلو كان له حس لتأذى بالحمل وقد
يقال ان له حسا الا ان فيه كلالا ولذلك كان احساسه بالالم اذا احس شديدا
جدا **ص** والثان نوعان الذي تواترا عن قوم لن يتصورا تواطؤا منهم على ان يكذبوا
وذا ضروري العلوم يوجب وخبر الرسول وهو سبب علم للاستدلال ما ينسب
وهو مضاه للضروريات من جهة اليقين والثبات **ش** اي السبب الثاني من اسباب
العلم هو الخبر الصادق اي المطابق للواقع فان الخبر كلام لنسبته خارج تطابقه
تلك النسبة فيكون صادقا او لا تطابقه فيكون كاذبا وهو نوعان احدهما الخبر
المتواتر اي الواقع على التعاقب والتوالي لا دفعة وهو الخبر الصادر على السنة
قوم لا يجوز العقل تواطؤهم على الكذب ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة قولي وذا
الخ اي الخبر المتواتر يوجب العلم الضروري اما كونه موجبا للعلم فذلك بالضرورة
فانا نجد من انفسنا العلم بوجود مكة وبغداد وليس ذلك مستفادا الا من الخبر
واما كون العلم الحاصل به ضروريا فلانه يحصل لمن كان اهلا للاستدلال وغيره
حتى الصبيان الذين لا اهتدا لهم الى طرق الاكتساب وترتيب المقدمات واما
خبر النصارى بقتل عيسى واليهود بتابيد دين موسى عليهما السلام فتواتره ممنوع لا
لان المتواتر يشترط في المحدثين به الاسلام لانا نعلم قطعا ان جمعا كثيرا من
الكفار اذا اخبروا بواقعة يحصل العلم بصدق خبرهم بل لان خبر النصارى وجد فيه
الاختلال في الاصل اي الطبقة الاولى وكذا في الوسط لكونهم لم يبلغوا عدد التواتر
وخبر اليهود قد كذبه القاطع وخبر الجمع العظيم انما يكون متواترا يفيد العلم
حيث لم يكذبه قاطع **ثانيهما** خبر الرسول وهو يوجب العلم الاستدلالي اي الحاصل
بالاستدلال اي النظر في الدليل وهو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب
خبري اما كونه موجبا للعلم فلظهور المعجزة على يد المخبر والقطع بان من اظهر
الله المعجزة على يديه تصديقا له في دعوى الرسالة كان صادقا فيما اتى به من
الاحكام واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا واما انه استدلالي فلتوقفه
على الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شانه

فهو صادق ومضمونه واقع وقولي وهو اي العلم الذي يوجبه خبر الرسول مضاه اي
مشابه للضروريات كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات في التيقن اي عدم
احتمال النقيض والثبات اي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فهو علم بمعنى
الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والا لكان جهلا او ظنا او تقليدا فان قيل هذا
انما يكون في المتواتر فقط فيرجع الي القسم الاول قبل الكلام فيما علم انه خبر الرسول
بسماع او تواتر او غيره ان امكن واما خبر الواحد فعدم افادته العلم لعروض الشبهة
في كونه خبر الرسول فان قيل فاذا كان متواترا او مسموعا من رسول الله صلى الله
عليه وسلم كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات
لا استدلاليا قلنا العلم الضروري في المتواتر هو العلم بكونه خبر الرسول صلى الله عليه
وسلم لان هذا المعنى هو الذي تواتر الاخبار به وفي المسموع من في رسول الله صلى الله
عليه وسلم هو ادراك الالفاظ وكونها كلام الرسول صلى الله عليه وسلم والاستدلالي هو
العلم بمضمونه وثبوت مدلوله مثلا قوله صلى الله عليه وسلم البينة على المدعي واليمين على
من انكر علم بالتواتر من خبر رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ضروري ثم علم منه
انه يجب ان تكون البينة على المدعي وهو استدلالي فان قيل الخبر الصادق المفيد
للعلم لا ينحصر في النوعين بل قد يكون خبر الله تعالى او خبر الملك او خبر اهل الاجماع
او الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه
الي داره قلنا المراد خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا مع قطع
النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل فخبر الله تعالى او خبر الملك انما يكون
مفيدا للعلم بالنسبة الي عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول صلى الله عليه وسلم
فحكمه حكم خبر الرسول صلى الله عليه وسلم وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر ص
ونظر العقل الصحيح موجب للعلم ايضا انكر المتنسبون مطلقا والهندسي
في البعض كلها بطلا في هوس وهو بعد الذهن للنتيجة وعادة في انتزع انقضيت
ش قد اختلف في تعريف النظر فقال القاضي ابو بكر الباقلاني رحمه الله هو الفكر
الذي يطلب به علم او غلبة ظن وهو تعريف شامل لجميع اقسامه الصحيح والفاسد
والقطعي والظني وللموصل الي التصور والتصديق وعرفه ارباب التعاليم
بانه ترتيب امور معلومة او مظنونة للتادي الي امر اخر وعليه اشكال لان يقال فان
بان يقال هو ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده ليحصل غيره وعرفه بعض من ذاه

مجرد

مجرد التوجه الي المطلوب الادراكي بانه تجريد الذهن عن الغفلات المانعة
من حصول المطلوب وبعضهم بانه تحديق العقل نحو المعقولات فشبهوه بتحديق النظر
بالبصر نحو المبصرات وعرفه الامام الرازي بترتيب تصديقات يتوصل بها
الي تصديقات اخر وهو مبني على ما اختاره من امتناع الكسب في التصورات
والمختار عند المتاخرين مذهب اهل التعليم قال في شرح المواقف واعلم
ان الظاهر مذهب اهل التعاليم وهو ان النظر اكتساب المجهولات من المعلومات
وحينئذ فلا بد من معلومات مناسبة وترتيب معتبر بينها وهيئة مخصوصة
عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فاذا حاولنا تحصيل ما لنا به شعور ما على
الوجه الاكمل تحرك الذهن في المعلومات المخزونة عنده منتقلا من معلوم الي
اخر حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي المسماة بمباديه ثم لا بد
ان تتحرك في تلك المبادي ليرتبها ترتيبا خاصا يؤدي الي ذلك المط فهنا حركتان
مبتدا الاولى منهما هو المطلوب المشعور به ومنتهاها المطلوب المشعور به على
الوجه الاكمل فحقيقة النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول هي مجموع هاتين
الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية واما الترتيب
الذي ذكر في تعريفه فهو لازم للحركة الثانية وقلما توجد هذه الحركة بدون
الاولى بل الاكثر ان تنتقل اولا من المطالب الي المبادي ولا خفا في ان هذا الترتيب
يستلزم التوجه الي المطلوب وتجريد الذهن عن الغفلات وتحديق العقل نحو
المعقولات والعقل كما ذكره التفتازاني رحمه الله قوة للنفس بها يستعد للعلوم
والادراكات قال في المغني بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة
الالات وقيل جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة انتهى
فقوله قوة للنفس اي قابلية لها اي بتلك القوة تستعد النفس للعلوم والادراكات
الضرورية والنظرية وفيه اشارة الي ان النفس يحصل لها بتلك القوة مراتبها
الاربع من العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل المستفاد
ويسمى الاول عقلا غريزيا ايضا وهو القوة المستعدة لادراك المعقولات واما
العقل بالملكة فهو العلم الضروري الحاصل بلا اكتساب واما العقل المستفاد فهو
الارتقاء من الضروريات الي مشاهدة النظريات فاذا تكررت مشاهدتها مرة
بعد اخرى حتى يحصل ملكة استحضارها متى اريد بلا تجشم كسب جديد يسمى عقلا

تعريف العقل

بالفعل وهو وان كان متأخرا عن المستفاد في الحدوث لكنه وسيلة اليه متقدمة
عليه في البقاء وقد يقال العقل المستفاد وهو ان يصير النفس الناطقة بحيث تشاهد
معقولاتها باسرها دفعة واحدة فلا يغيب عنها شيء منها اصلا وهذا هو الغاية
القصوى في الارتقاء في الكمالات العلمية ومستقره الدار الاخرة واما في دار الدنيا
فقد يرتجي لمحات منه للنفوس المجردة عن العلايق البشرية اذا تقرر هذا فاعلم
ان النظر الصحيح المشتمل على شرائطه بحسب مادته وصورته يفيد العلم بالمنظور
فيه عند الجمهور والى ذلك اشرت بقولي ونظر العقل الخ فافاد التقييد بالصحيح امرين
احدهما ان النظر ينقسم الى صحيح وفاسد والصحة والفساد صفتان عارضتان له
حقيقة لا مجازا والثاني اخراج الفاسد لاختلال مادة او صورة او هما معا فلا
يفيد العلم وقولي انكر المنتسب اشرت به الى ان السمنية وهم قوم من عبدة
الاوثان قايلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس نسبوا الى سومنات
بضم السين المهملة وفتح الميم والنون وهو مكان بالهند قد انكروا افادة النظر
الصحيح للعلم مطلقا اي في الالهيات وغيرها وقولي والهندسي في البعض اشرت
به الى ان المهندسين قد انكروا افادة النظر الصحيح العلم لكن في بعض العلوم
لا كلها فذهبوا الى انه يفيد العلم في الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة
من الاذهان متسقة منتظمة لا يقع فيها غلط دون الالهيات فانها بعيدة عن
الاذهان جدا والغاية القصوى فيها الظن والاحرى بالاولى بذاته تعالى وصفاته
وافعاله وممن خالف في افادة النظر الملاحدة وسيأتي قريبا ذكر مذهبهم في ذلك
حجة اهل الحق ان من علم لزوم امر لامر كلزوم طلوع الشمس لوجود النهار وعلم مع
ذلك العلم بوجود الملزوم وهو وجود النهار في مثالنا او عدم اللازم وهو عدم طلوع
الشمس علم من الاول اي العلم بوجود الملزوم اي بوجود النهار وجود اللازم اي طلوع
الشمس ومن الثاني اي العلم بعدم اللازم اي عدم طلوع الشمس عدم الملزوم اي عدم وجود
النهار وايضا فمن علم ان العالم ممكن وان كل ممكن فله سبب علم ان العالم له سبب
فثبت ان النظر الصحيح في الالهيات يفيد العلم لان الدليل الثاني من الالهيات ولزم
منه بطلان المذهبين واحتجت السمنية بوجوه الاول ان العلم بان الاعتقاد الحاصل
عقب النظر علم لا يجوز ان يكون ضروريا لان كثيرا ما ينكشف خلافه ولا نظريا والا لزم
التسلسل وهو محال واجيب بجوابين احدهما يختار انه ضروري فانه اذا حصل

العلم

العلم بالمقدمتين بالضرورة او بالنظر وبالعلم بالجهة الحاصلة كاسله ام الاعتقاد
الحاصل عقيب النظر الصحيح علم ان الاعتقاد علم من غير افتقار الى نظر وحاصله
ان التصديق بان الاعتقاد الحاصل عقب النظر علم ضروري حصل بالنظر قولهم
لو كان ضروريا لما ظهر بعده خطأه قلنا ظهور الخطأ بعد النظر الصحيح ممنوع
الثاني وهو ما اختاره الامام في المحصل ان العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر
علم نظري والسبب غير لازم لان لزوم النتيجة عن المقدمتين اذا كان ضروريا وكانت
المقدمتان ضروريتين اي يقينيتين اما ابتداء اي وبواسطة اشانها لذلك وعنه علم
ضروري بان اللازم من اليقيني يقيني علم بالضرورة ان الحاصل علم من غير توقف على
شيء اخر فلا يلزم البتة وقال الاصفهاني وانما اختار الامام من الترديد الشق الثاني
وهو انه نظري لان هذا التصديق متوقف على الاعتقاد الحاصل عقيب النظر
لانه هو المحكوم عليه في هذا التصديق وهو نظري وما يتوقف على النظري نظري
على رأي الامام واختار الامام في بعض كتبه انه ضروري على معنى ان كل من حصل
له مادة ان العلمان اضطر الى الجزم بكون الحاصل علما الوجه الثاني للسمنية
ان المط ان كان معلوما فلا طلب لامتناع طلب المعلوم ولعدم الفايدة في طلبه
وان لم يكن معلوما فاذا حصل كيف يعرف انه المط واجيب بان طرفي المط معلومان
والنسبة بينهما مبهمة اي تكون النسبة الايجابية او السلبية متصورة ولم يحصل
عند العقل ان ايهما واقعة على النفس قولكم اذا كان معلوما فلا طلب قلنا اذا كان
المعلوم مطلوبا على هذا الوجه لم يمتنع طلبه لانه من حيث التصور يتوجه الذهن
فيطلب حصول احدهما اي الحكم الايجابي والسلبي على التعيين الذي هو المط بتمييز عن
غيره وعلم بواسطة تصور الطرفين ان الحاصل هو المطلوب على انه قولهم اذا حصل
كيف يعرف انه مطلوبه لا وجه له لان المطلوب هو العلم الذي هو لازم النظر وهو
حاصل وان لم يحصل العلم الذي هو المط لان العلم اللازم للنظر غير العلم بانه هو
المط ولا يلزم من انتفاء الثاني انتفاء الاول الوجه الثالث لهم ان الذهن لا يقوى
على استحضار مقدمتين معا لانا نجد من انفسنا انا متى وجهنا الذهن الى مقدمة
تعذر علينا في تلك الحالة توجه الذهن الى مقدمة اخرى فالحاصل في الذهن ابدا
ليس الا العلم بمقدمة واحدة والمقدمة الواحدة لا تنتج بالاتفاق واجيب بان الذ هن
يستحضر المقدمتين معا كما يستحضر طرفي الشرطية ويحكم بالملازمة في المتصلة

او للمعاندة في المنفصلة بينهما وذلك دليل على امكان اجتماع العلمين دفعة واحدة
في الذهن لان الحكم بالملازمة او المعاندة موقوف على تصورهما معًا لامتناع الحكم
بالملازمة والمعاندة بين الشيئين بدون تصورهما معًا قال الاصفهاني ولقايل
ان يقول التصديق الذي هو لازم النظر انما يستفاد من القول المؤلف من القضيتين
اللتين كل منهما يشتمل على الحكم وعلى تصوره ولا يكفي تصور الطرفين وتصور الحكم
في حصول القضية بل لا بد فيها من الحكم ونعلم بالضرورة ان الحكمين لا يمكن ان
يحصلا دفعة واحدة وان امكن تصورهما معا والحق ان يقال ان الفكر من الاسباب
المعدة لحصول العلم المط وكذلك المقدمتان والاسباب المعدة لا يلزم اجتماعها
بل يجوز ان يحصل واحد بعد واحد واحتج المهندسون المنكرون لافادة النظر العلم
في الالهيات بوجهين الاول ان الحقايق الالهية لا تتصور لا بالضرورة وهو ظاهر
ولا بالنظر لانه لا شي لامر من التصورات بنظري كما ذهب اليه جمع واما لانه اما بالحد
وهو مختص بالمركب ولا تركيب في الحقايق الالهية او بالرسم وانه لا يفيد العلم بالكنه
والتصديق بها فرع التصور فامتنع التصديق ايضًا واجاب الاصفهاني نبعًا للبيضاوي
بان التصديق متوقف على تصور الطرفين باعتبار ما لا على تصور الطرفين بحقيقتهما
وذات الله تعالى كذلك اي متصور باعتبار ما فيجوز ان يتحقق التصديق بانتسا
امر اليه فيصح ان يكون النظر في الالهيات مفيدا للعلم واجاب في المواقف
بمنع امتناع تصور الحقايق الالهية بالكنه قال في الشرح لجواز ان يخلق الله فينا
العلم بالكنه حقيقته وحقايق صفاته ابتدا او يكون هناك لازم ينتقل الذهن
منه الى الكنه حقايقها فانه غير ممتنع وان لم يكن الانتقال من اللازم الى كنه الملز
امرا كليا واجاب على تقدير التسليم بحاصل ما اجاب به البيضاوي الوجه الثاني
ان اقرب الاشيا للانسان واظهرها عنده هويته التي يشير اليها بقوله انا
والنظر لم يفد تصورها بكنهها ولا التصديق باحوالها من كونها عرضًا او جوهرًا
مجردا او جسمانيا منقسمًا او غير منقسم الى غير ذلك من صفاتها وان كان التصديق
بوجودها بديهيا لا نزاع فيه فاذا كان اقرب الاشيا اليه لا يفيد فيه النظر علما
فما ظنك بابعدها عنه وافادة النظر فيه العلم وهو ذات الله تعالى المقدس عن احاطة
العقل وادراك الوهم قال الشريف وهذا من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لا من
القياس العقلي كما ترى واجيب بان اختلاف العقلا في مباحث النفس لا يقتضي

عدم

عدم افادة النظر العلم لجواز ان يكون اختلافهم بسبب عدم اتيانهم بالنظر الصحيح
فلم يثبت ان هناك نظرا صحيحا لا يفيد علما بل ثبت ان تمييز النظر الصحيح عن غيره
مشكل جدا فيكون ذلك في الالهيات اشكل ولا نزاع فيه قولي وهو يعد الذهن
للنتيجة الخ هذه المسئلة من فروع افادة النظر الصحيح العلم وهي في كيفية تلك
الافادة قال في المواقف والمذاهب التي يعتد بها ثلثة مبنية على اصول مختلفة
الاول مذهب الشيخ الاشعري ان حصول العلم عقيبه بالعادة بناء على ان جميع الممكنات
مستندة الى الله تعالى ابتدا بلا واسطة وعلى انه تعالى قادر مختار فلا يجب منه
ولا عليه صدور شي منها ولا علاقة بين الحوادث الا باجرا العادة بخلق بعضها
عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار والري بعد شرب الماء فليس للمماسة
والشرب مدخل في وجود الاحراق والري بل الكل واقع بقدرته واختياره
تعالى فله ان يوجد المماسة بدون الاحراق وان يوجد الاحراق بدون المماسة
وكذا الحال في ساير الافعال واذا تكرر صدور فعل منه وكان دايما او اكثريا
يقال انه فعله باجراء العادة واذا لم يتكرر او تكرر قليلا فهو خارق للعادة
او نادر ولا شك ان العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج الى المؤثر ولا مؤثر الا
الله تعالى فهو فعله صادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه وهو دايم اكثري فيكون
عاديا الثاني مذهب المعتزلة ان حصول العلم بعده بالتوليد والتوليد عندهم ان
يوجب فعل لفاعله فعلا اخر كحركة اليد والمفتاح فان حركة اليد اوجبت لفاعلها
حركة المفتاح فكلاهما صادرتان عنه الاولى بالمباشرة والثانية بالتوليد وذلك
مبني على اصلهم الفاسد من اثبات مؤثر في بعض الحوادث غير الله تعالى وقالوا الفعل
الصادر عنه اما بالمباشرة واما بالتوليد الثالث مذهب الحكما انه على سبيل الاعداد
فان المبدا الذي تستند اليه الحوادث في عالمنا هذا موجب عندهم عام الفيض ويتوقف
حصول الفيض منه على استعداد خاص يستدعي ذلك الفيض والاختلاف في الفيض
انما هو بحسب اختلاف استعدادات القوابل فالنظر يعد الذهن اعدادا تاما والنتيجة
تفيض عليه وجوبا قال في المواقف ههنا مذهب اخر اختاره الامام الرازي وهو
انه واجب غير متولد ص والنظر الصحيح يجدي المعرفة بالله لا يحتاج الى من عرفه
لكنه يسهل بالمعلم سلوكه في نهج مفقود ش مذهب اهل الحق ان النظر الصحيح كاف
في معرفة الله تعالى ولا يفتقر الى المعلم ويدل عليه ان العاقل اذا علم ان العالم ممكن

وان كل ممكن فله سبب علم ان العالم له سبب سوا كان هناك معلم اولا وخالف في
ذلك الاسماعيلية القايلون بوجوب نصب الامام واستحالة خلو الزمان من امام
معصوم يهدي الخلق الي معرفة الله تعالي ويقولون لا يمكن معرفة الله تعالي الا
من قول المعلم المعصوم ولهذا سموا بالتعليمية وهم الملاحدة السالف ذكرهم وقد
افترقوا فرقتين احديهما عزلت العقل بالكلية عن المطالب الالهية واخرى
نفت استقلاله واحتجوا بوجهين احديهما ان الخلاف والمرا مستمر بين العقلا في
المطالب الالهية ولو كفي العقل لما استمر ذلك بينهم والثاني ان الانسان لا يستقل
منفردا بتحصيل اضعف العلوم كالحياطة والحياكة فكيف يستقل بتحصيل اصعبها
والجواب عن الاول بان الاختلاف والمرا لفساد النظر ولو حصل النظر الصحيح
لانقطع وعن الثاني بانه يقتضي العسر ولا نزاع فيه بل لا شك في انه لو كان معلم
يعلم المبادي ويزيل الشكوك والشبه كان اوفق واسهل انما النزاع في الامتناع
وما ذكره لا يدل عليه وقولي والنظر الصحيح الخ تقرير لمذهب اهل الحق وقولي لا يحتج
الي من عرفه اشارة الي رد مذهب الاسماعيلية وقولي لكنه يسهل بالمعلم اشارة
الي رد شبهتهم الثانية ص وواجب اجالة الانظار كيما نصير عارفا بالباري
وفي الوجوب احك وفاق العزلي لكنه مخالف للاصل ش النظر المحصل لمعرفة
الله تعالي واجب اتفاقا منا ومن المعتزلة واما معرفته تعالي فواجبة باجماع
الامة والخلاف واقع في دليل وجوب النظر في المعرفة فهو عند الاشاعرة واجب
شرعا وعند المعتزلة عقلا والي هذا اشرت بقولي وفي الوجوب اي وجوب النظر
احك موافقة المعتزلة للاشاعرة لكنهم يخالفونهم في اصل الوجوب اي دليله
فعند الاشاعرة هو الشرع لقوله تعالي قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله
فانظر الي اثر رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فقد امر بالنظر في دليل الصانع
وصفاته والامر للوجوب كما هو الظاهر المتبادر منه ولما نزل ان في خلق السموات
والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب قال عليه الصلاة والسلام ويل
لمن لاكها بين لحييه اي جانبي فمه ولم يتفكر فيها فقد اوعد بترك التفكر في
دلايل المعرفة فهو واجب وهذا المسلك كما في المواقف غير قطعي الدلالة لاحتمال
الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من خبر الاحاد قال والمعتمد في اثبات وجوب
النظر ان معرفة الله تعالي واجبة اجماعا من المسلمين كافة وهي لا تتم الا بالنظر

وما

وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب واما المعتزلة فاستدلوا الوجوبه عقلا بان
معرفة الله تعالي واجبة عقلا لان شكر الله تعالي واجب عقلا لان نعمه علي العبد
كثيرة قال تعالي واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وشكر المنعم واجب عقلا
لان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا وشكر الله تعالي يتوقف علي معرفة الله
تعالي فمعرفة الله تعالي واجبة عقلا وهي لا تحصل الا بالنظر وما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب ورد هذا الدليل بانه مبني علي حكم العقل بان معرفة الله تعالي
واجبة عقلا وقد تقرر ان حكم العقل باطل وانه لا حكم الا للشرع وعارضت المعتزلة
ما ذكر من الدليل علي وجوب النظر بانه بدعة اذ لم ينقل عن النبي صلي الله عليه وسلم
والصحابة الاستدلال به وكل بدعة رد لقوله عليه السلام من احدث في ديننا ما
ليس فيه فهو رد قلنا بل تواتر انهم كانوا يبحثون عن دلايل التوحيد والنبوة
ويقررونها مع المنكرين والقران مملوء منه وهل ما يذكر في الكتب الكلامية الا
قطرة من بحر ما نطق به الكتاب الكريم الا تري الي قوله تعالي لو كان فيهما الهة الا
الله لفسدتا وقوله تعالي وان كنتم في ريب مما نزلنا علي عبدنا فاتوا بسورة من مثله
وقوله اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة الي اخر السورة فقد ذكر فيه مبدا
خلق الانسان واشار الي شبهة منكر العود وهي ركوة العظام ومنه فكيف يمكن
ان تصير حيه واحتج علي صحة الاعادة بقوله تعالي قل يحييها الذي انشاها اول مرة
الي غيرها من الايات المشتملة علي الحجج القويمة والادلة العظيمة تنبيه قولهم
ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب المراد الواجب المطلق الذي يجب في كل حال والمراد
ايضا ما هو مقدور للمكلف فخرج المقيد كالزكاة فانها واجبة مقيدة بحصول النصاب
فلا تجب عند عدم النصاب وخرج ما ليس مقدورا له فلا يكون واجبا ص
والعلم قد يحصل بالالهام للبعض ثم ليس للالزام يصلح فهو لا يعد سببه
والحدس لا تنقض به والتجربه ونحوها فكلها للعقل راجعة فاغن بهذا الاصل
ش فسر الالهام بانه القاء معنى في القلب بطريق الفيض واشرت هنا الى ان العلم
كما يحصل بالاسباب الثلاثة التي مر ذكرها فكذلك قد يحصل بطريق الالهام كما ورد
في الحديث الصحيح لكن لا يحصل العلم به لعامة الخلق بل لاهل الخصوصية منهم ولا يصلح
لالزام الغير ولا يكون حجة عليه فلهذا لم يعد سببا اذ الكلام في الاسباب العامة
الملزمة وقولي والحدس لا ينقض به هو اشارة الي ما سلف الوعد بذكره وهو الجواب

عن سؤال مقدر تقريره ان يقال قد فسرتم السبب العادي بالمفضي في الجملة واذا
كان كذلك فكيف تنحصر الاسباب في الثلاثة ومن جملة الاسباب العادية الوجدان
والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادي والمقدمات فاجبت بما ذكرت
في النظم من رجوعها جميعًا الي العقل وتقريره يتوقف علي تمهيد مقدمات الاولي
ان المراد بالسبب ما يفضي الي العلم في الجملة كما تقدم وفي شرح العقايد ما يدل علي
ذلك حيث قال جعلوه اي العقل سببًا ثالثا يفضي الي العلم ولهذا اجاب بالجواب
المذكور في النظم عن قوله فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالي لانها
بخلقه وايجاده من غير تاثير للحاسة والخبر والعقل والسبب الظاهري كالنار للاحراق
هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك والسبب المفضي في
الجملة بان يخلق الله تعالي العلم معه بطريق جري العادة ليشمل المدرك والآلة والطريق
لا ينحصر في الثلاثة بل ههنا اشيا اخر مثل الوجدان الح قلنا هذا علي عادة
المشايخ في الاقتصار علي المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة وذلك دليل
علي ان السبب عندهم هو المفضي في الجملة حيث اختير من اقسام الترديد واجيب
عن الوارد عليه من عدم الحصر في الثلاثة **الثانية** ان عادة المشايخ ودابهم ان
الشي الواحد اذا كان اصلا للامور الصالحة لاضافة الحكم اليها جعلوه مناط الحكم قصرًا
للمسافة واقتصارًا علي المقاصد **الثالثة** ان الحواس الظاهرة مفضية الي الادراكات
في الجملة من غير توقف علي العقل الذي هو مناط التكليف كما في الحيوانات العجمة
والرابعة ان المراد بالعلم العلم بالحقايق وثبوتها التي يستدل بها علي العلم بوجود
الصانع الواجب بتحقق صفاته اللايقة وباحوال المبدا والمعاد اذا عرفت ذلك
فنقول ان المشايخ لما وجدوا استعمال الحواس الظاهرة مفضيًا الي بعض الادراكات
من غير توقف علي العقل جعلوها في الخلق احد اسباب العلم المبحوث عنه ولما كان
معظم المعلومات الدينية مستفادًا من الخبر الصادق جعلوه سببًا اخر ولما لم يثبت
عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم وغير ذلك علي ما سياتي بيانه
ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات وكان
مرجع الجميع الي العقل جعلوه سببًا ثالثا يفضي الي العلم بمجرد التفات او انضمام حدس
او تجربة او ترتيب مقدمات فجعلوا السبب في العلم بان لنا جوعًا وعطشًا وان الكل
اعظم من الجزو وان نور القمر مستفاد من نور الشمس وان السقمونيا مسهل وان العالم

حادث

حادث هو العقل وان كان في البعض باستعانة من الحس **ص الباب الأول**
في الامور الشاملة ش هذا شروع في مباحث الممكنات التي هي مبادي الالهيات
تقدمت وجعلها ثلاثة ابواب فانها لا تخلو اما ان تكون جوهرًا او عرضا او
ما هو شامل لهما وهي الامور الكلية والعامة والشاملة والمراد بها ما لا يختص
بقسم من اقسام الموجودات التي هي الواجب والجوهر والعرض فهذا يصدق علي
ما يشمل الثلاثة كالموجود والوحدة فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة
ما باعتبار او يشمل الاثنين منها كالامكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة
والمعلومية فان الكل مشترك بين الجوهر والعرض فعلي هذا لا يكون العدم
والامتناع والوجوب الذاتي والقدم من الامور العامة ويكون البحث عنها
علي سبيل التبعية وقد يقال الامور العامة ما تتناول المفهومات باسرها اما علي
سبيل الاطلاق كالامكان العام او علي سبيل التقابل بان يكون هو مع ما يقابله
متناولة لهما جميعًا ويتعلق بكل من هذين المتقابلين غرض علمي كالوجود والعدم
واعلم ان مسائل هذه الابواب منها ما يقع الخلاف فيه بين اهل الاسلام والحكما
ومنها ما يقع الخلاف فيه بين اهل الاسلام كاهل السنة والمعتزلة ومنها ما لا اختلاف
فيه فالخلاف مع الحكما اقسام ثلاثة قسم يرجع فيه النزاع الي لفظ مجرد كتسميتهم
واجب الوجود جوهرًا مع تعريفهم الجوهر انه الموجود لا في موضوع اي القايم بنفسه
الذي لا يحتاج لما يقومه ولم يريدوا به الجوهر المتحيز كما اراده غيرهم فالرد
عليهم في هذا آيل الي اللغة ثم الي الشرع فان تحريم اطلاق الاسامي واباحتها
يوخذ من ظواهر الشرع وليس في هذا عظيم امر كما في غيره **القسم الثاني** ما لا
يصدم مذهبهم فيه اصلا من اصول الدين وليس من ضرورة الشرع منازعتهم فيه
كقولهم خسوف القمر عبارة عن امحاء ضوئه بتوسط الارض بينه وبين الشمس
من حيث انه يقتبس نوره من الشمس والارض كرة والسما محيط بها من الجوانب فاذا
وقع القمر في ظل الارض انقطع عنه نور الشمس وكذا ما قالوه في الكسوف ونحوه
قال الغزالي رحمه الله ومن ظن ان المناظرة في ابطال هذا من الدين فقد جني
علي الدين وضعف امره فان هذه الامور يقوم عليها براهين هندسية حسابية
لا يبقي معها ريبة لمن تطلع اليها ويحقق ادلتها حتي يخبر بسببها عن وقت الكسوفين
وقدرهما ومدة بقائهما الي الانجلا فاذا قيل له ان هذا علي خلاف الشرع لم يسترب فيه

ولما يستريب في الشرع وضرر الشرع ممن ينصره لا بطريقه أكثر من ضرر من
يطعن فيه وهو كما قيل عدو عاقل خير من صديق جاهل وأطال الكلام في ذلك
وليس ما ذكر في أمر الكسوف ونحوه مقصورا على الفلاسفة ولكنهم لما راموا
حل عرى الإسلام والإلحاد في الدين دخلوا في أمور بعضها عقلي لا يمكن إنكاره
بالحساب ونحوه وبعضها باطل يجب رده ليظن الغمر أنهم على حق فيما جهله كما أنهم
على حق فيما أبصره من الحسابيات ونحوها القسم الثالث هو المقصور عليهم الذي
يجب البلوغ إلى الغاية في ضرب وجوههم به وهو إنكارهم لحدث العالم وصفات الصانع
والحشر والنشر فهذا يختص القوم ويكفرون ص يقسم المعلوم للموجود
بخارج الذهن وللمفقود والأول القديم إن لم يسبق وجوده بعدم تحقق
وإن به يسبق فحادث فسم لذي تحيز بجوهر وسم وما به حل فسم عرضا
ولا ولا إثباته لن يرتضي ش لما كان الغرض في الباب مباحث الأمور الشاملة احتيج
إلى تقسيم المعلومات إلى معروضات تلك الأمور فوجب تقديمه على تلك المباحث
وهي عند المتكلمين أربع تقسيمات مبنية على مذاهبهم الأربعة في كون المعدوم
ثابتا أو لا وأن بين الموجود والمعدوم واسطة أو لا الأول وهو مذهب أهل الحق
أن المعدوم ليس بثابت ولا واسطة بين الموجود والمعدوم الثاني وهو للباقلاني
مستمرا أو إمام الحرمين أولا ثم رجع أخيرا وبعض المعتزلة أيضا أن المعدوم ليس بثابت
والواسطة ثابتة الثالث المعدوم ثابت ولا واسطة وهو مذهب أكثر المعتزلة الرابع
المعدوم ثابت والحال حق وهو قول بعض المعتزلة من مثبتي الأحوال فعلى مذهب أهل
الحق المعلوم إما أن يكون له تحقق في الخارج أو لا والأول هو الموجود في الخارج والثاني
هو المعدوم فيه والموجود إما أن لا يكون له أول وإليه أشرت بقولي إن لم يسبق
وجوده بعدم أي لا يقف وجوده عند حد يكون قبله العدم فهو القديم أو يكون له
أول وإليه أشرت بقولي وإن به يسبق أي وإن يسبق وجوده بالعدم أي يقف وجوده
عند حد يكون قبله العدم فهو الحادث والحادث إما متحيز أو حال في المتحيز أو لا
متحيز ولا حال في المتحيز فالمتحيز وهو الجوهر ما يشار إليه بالذات إشارة حسية
بأنه هنا أو هناك فخرج بقولنا بالذات العرض فإنه قابل للإشارة تبعا وخرج
بالحسية العقلية لأن المجردات بفرض وجودها قابلة لها والحال في المتحيز وهو
العرض المختص به بحيث تتحد الإشارة الحسية إليهما كاللون مع المتلون إذ الإشارة

إلى

إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر بخلاف الماء مع الكوز إذ الإشارة إليهما ليست واحدة
فالماء ليس حالا في الكوز اصطلاحا وإن كان حالا فيه لغة وما ليس متحيزا ولا حالا
فيه وهو المسمى بالمجرد لم يثبت وجوده عند المتكلمين وإلى ذلك أشرت بقولي ولا
ولا إثباته لن يرتضي فمنهم من قال لم يثبت وجوده إذ لم نجد عليه دليلا وقنع بهذا
القدر ومنهم من جزم بامتناعه لوجهين أحدهما لو وجد لشارك الباري في هذا الوصف
لزم الامتياز فالتركيب الثاني أنه أخص صفاته تعالى إذ هو جواب من سأل عنه فيلزم
من مشاركته فيه مشاركته في الحقيقة فيلزم حينئذ لنا قدم الحادث أو حدوث
القديم وفي كل منهما نظر أما الأول فلأن الاشتراك في الوصف سيما السلبي لا يستلزم
التركيب وأما الثاني فلأنه مصادرة إذ كونه أخص صفاته إنما يتم إذا ثبت أنه ليس
هناك موجود حادث لا يكون متحيزا أو لا حالا فيه فتوقف مقدمة الدليل على ثبوت
الدعوى فإثباتها بها دور ص والحكما ما له تحقق أو لا فموجود وضد يصدق
ذاك على ما انحاز بالهوية شخصية وتلك خارجية أو لا فذهني وذا تعسف
والخارجي واجب بوصف بأنه لذاته لا يقبل فقدا أو ممكن وذا قد يحصل
في موضوع يحل قوما فعرض وجوهر فيه فما ش هذا إشارة إلى التقسيم
على رأي الحكما قالوا إما يمكن أن يعلم إما لا تحقق له بوجه وهو المعدوم وإما له تحقق
ما وهو الموجود ولا بد من انحيازه بحقيقة فإن انحاز مع ذلك عن غيره بهوية شخصية
فهو الموجود الخارجي وإلا فالذهني وفيه تعسف والأظهر أن يقال وهو إما أن
يكون وجوده أصيلا يترتب عليه آثاره وتظهر منه أحكامه فهو الموجود الخارجي
والعيني أو لا وهو الموجود الذهني والظلي والموجود في الخارج إما أن لا يقبل العدم
لذاته وهو الواجب لذاته أو يقبله وهو الممكن لذاته وهو إما أن يوجد في موضوع
أو محل يقوم ما حل فيه وهو العرض أو لا وهو الجوهر ص وفي تصور الوجود اختلفوا
فهو بديهي فلا يعرف وقيل لا وعرفوا بالكون وقسم الحكيم ذا العيني
يكون بخارج وللذهني كون بذهن ليس بالمرضي إثباته للمتكلمين
والاشتراك أنسب للأكثرين وكونه زاد على الماهية خالف فيه شيخ الأشعري
فهو لديه عينها فينتفي ثبوت الاشتراك أيضا فاعرف ثم الوجود والثبوت اتحدا
وخالف المعتزلي لما اعتقدا ثبوت معدوم إذ الوجود أخص عنده وذا مردود
ش أشرت في هذه الأبيات إلى مباحث في الوجود والعدم الأول في تعريف الوجود

وقد اختلفوا فيه علي ثلاثة مذاهب **الاول** ان تصوره بديهي فلا يعرف الا تعريفا
لفظيا **الثاني** هو كسبي فلا بد حينئذ من تعريفه **الثالث** لا يتصور اصلا لا بداهة
ولا كسبا والحق ان تصور الوجود بديهي وقد ذكر في ذلك وجوه هي اما استدلالا
كما هو الظاهر منها نظرا الي ان بداهة التصور صفة خارجة عنه فجاز ان يكون
مطلوبة له بالبرهان واما تنبيهات بنا علي ما سيأتي من ان الحكم ببداهة تصوره بديهي
ايضا لكن قد يحتاج في الامور البديهية الي تنبيه بالنسبة الي الاذهان القاصرة
ثم بعد هذه الوجوه مبني علي ادعا كونه جزء البديهي فيكون بديهيا وبعضها علي
ادعا سبقه البديهي لتوقفه عليه وبعضها علي منع كونه كسبيا فيتعين ان يكون
بديهيا وفي كلها نظر والمعني الواضح عند العقلا اذا وقع في حيز الجدال ومعرض
القيل والقال فربما يحتجب عند بحيث لا يهتدي اليه الا بعد ازاحة ما ترشح فيه
من تلك الهواجس ولا خفا في ان مفهوم الوجود ظاهر وانما نتكدر بالمجادلة والبحث
فاذا ارجعنا الي عقولنا وجردنا انفسنا نوضح لدينا ما تكدر وسهل ما تعسر ولا
خفا في ان تصور الوجود بديهي ولا شي اعرف من الوجود فان كلما يعلم بالوجود ولا
يعلم الوجود بشي وقولنا تصور الوجود بديهي قضية بديهية فان الحكم فيها لا
يتوقف الا علي تصور الطرفين والبديهي لازم بين تصور الوجود فلا يحتاج في اثباته
لتصور الوجود الي وسط بل يكفي فيه تصور الطرفين لكن قد يشكل علي بعض الاذهان
الجزم بالنسبة الواقعة بين طرفي التصديق البديهي لعدم تصور طرفيه علي الوجه
الذي يتوقف الجزم عليه فان الوهم يزاحم العقل في ادراك المعقولات فلا يقع تصور
طرفي التصديق البديهي كما هو حقه فيحتاج الي تنبيه واستحسن العقلا ايراد
تعريف لفظي للوجود وان كان بديهيا حتي صرحوا بان التنابط القديمة من الطبع
اذا عرفت بمرادف اجلي كان انفع من التعريف الرسمي **قال** في شرح الصحايف وهذا
راي صواب فمنهم من قال في تعريفه ما يصير به الشي فاعلا او منفعلا وقال بعضهم
ما يتحقق به الشي في الخارج او في الذهن وقال بعضهم هو الشيئية وقال بعضهم هو
الكون واثبت بقولي وعرفوا الكون اي عرفه القايلون ببداهته بانه الكون
وقولي وقيل لا اي ليس بديهيا بل هو كسبي **الثاني** في انقسام الوجود الي خارجي
وذهني وقد اثبت الحكما الوجود الذهني فقسموا الوجود الي خارجي وذهني وانكر
جمهور المتكلمين الوجود الذهني وذهب بعضهم الي اثباته وتحرير محل النزاع ان يقال

لا شبهة في ان النار مثلا لها وجود به يظهر احكامها ويصدر عنها اثارها من الاضاءة
والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمي وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا ما
لا نزاع فيه انما النزاع في ان النار هل لها سوي هذا الوجود وجود اخر لا يترتب به
عليها تلك الاحكام والاثار اولا وهذا الوجود الاخر يسمي وجودا ذهنيا وظليا
وغير اصيل وعلي هذا يكون الموجود في الذهن نفس الماهية التي وصف بالوجود
الخارجي والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية اذا عرفت ذلك **فاعلم** ان الحكما
قالوا تحقق الاشيا اما فرضي عقلي وهو ما لا يكون الا في القوي الدراكة وحقيقي
وهو ما يكون خارج القوي الدراكة سوا وجد الفرض والعقل اولم يوجد وهو
الذي يقال انه في نفس الامر والحقيقي اما بالنظر الي انفسها او بالنسبة الي الخارج
عن انفسها وهو المسمي بالخارج ونفس الامر خارج القوي الدراكة فهو اعم من الخارج
والخارج من الذهن لكن بمعني اخر وهو انما يوجد في الذهن يصدق في الخارج انه
موجود في الذهن لا انه موجود في الخارج وكذا بالنسبة الي ما يكون بحسب الانفس
بعين هذا فاذا كان نفس الامر اعم من الخارج فمتي صدق معني في الخارج صدق
في نفس الامر هذا في الحكم الايجابي واما في السلبي فنفس الامر اخص من الخارج
واحوال ذوات الاشيا من الحاجة والاستغنا والاستلزام والاقتضا والعوارض
غلاط الذاتيات والحقيقيات والاعتباريات انما تعرف وتحقق بحسب انفسها واكثر الا
انما نشا من التباس حكم الانفس بحكم الخارج والذهن وقد احتج كل من المتكلمين علي
ما ادعوه من الاثبات والنفي بحجج لم تسلم من الاعتراض فتركت التطويل بايرادها
وقد حصل في عبارة النظم تجوز حيث قلت في الوجود الذهني ليس بالمرضي اثباته
للمتكلمين فانه ثابت عند بعضهم فالمراد الاكثر **الثالث** في كونه مشتركا اختلفوا
في ان مفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات ام لا فجمهور المحققين
والحكما كما قال الاصفهاني علي الاول وخالفهم الشيخ ابو الحسن الاشعري فانه ذهب
ي الي ان وجود كل شي عينه ولا اشتراك معنوي بل في مجرد اللفظ واختار البيضاوي
الاشتراك المعنوي واستدل عليه بوجوه منها انه لو لم يكن الوجود مشتركا لكان
اما نفس الخصوصيات من انواع الموجودات واشخاصها او مختصا بها ذاتيا كان
لها او عرضيا واياما كان يلزم من التردد في الخصوصيات التردد فيه لان التردد
في الخصوصيات حينئذ اما عين التردد في الوجودات التي هي اعيان تلك الخصوصيات

وأما مستلزم له فان التردد في شيء يستلزم التردد فيما يختص به قطعاً واللازم بط
لأنا نجزم بوجود الشيء ونتردد في كونه واجباً وجوهراً او عرضاً فانا اذا تحققنا وجود
ممكن جزمنا بوجود سببه مع التردد في كون سببه واجباً وجوهراً او عرضاً
وقد ينتقض هذا بالماهية والتشخص فانا نجزم بان لذلك السبب ماهية ونتردد
في خصوصيات الماهية وكذا الحال في التشخص فلزم كون الماهية والتشخص مشتركين
وهو بط لان الماهيات متخالفة الحقائق والتشخصات متمايزة فلا يكون مشتركة
بل متخالفة الهويات قال في المواقف والتحقيق انه ان اريد مجرد الاشتراك فهما
عارضان وان اريد التماثل في الوجود فلا يلزم والنقض بهما وارد قال الشريف وانت
خبير بأن المتبادر من دعوى الاشتراك مطلقاً هو المعنى الاول الرابع في كونه زائداً
على الماهية او عينها واختلف فيه على ثلاثة مذاهب الاول انه عين للماهية في الواجب
وللممكن جميعاً وهو مذهب الشيخ الاشعري رحمه الله الثاني انه زائد عليها فيهما
جميعاً واليه ذهب جمهور المتكلمين كما قاله الاصفهاني الثالث انه عين الماهية في
الواجب وزائد عليها في الممكن واليه ذهب الحكما احتج للثاني اي في الممكن بوجوه
منها انا نتصور الماهية الممكنة ونشك في الوجود ها حتى يقوم عليها البرهان فلو
لم يكن الوجود زائداً على ماهيتها لم نشك في وجودها عند تصورها لامتناع الشك
في ماهية الشيء وذاتيه عند تصوره واما في الواجب فبوجوه منها ان الواجب مبدا
للممكنات كلها فلو كان هو الوجود المجرد القايم بذاته فالمبدا للممكنات اما الوجود وحده
او هو مع هذا التجرد والاول يقتضي ان كل وجود مبدا لما الواجب مبدا له فيكون كل يكون ح
شيء من الاشيا الموجودة مبدا لكل شيء حتى لنفسه وعلله لان الوجودات متسا وية
متماثلة الماهية وبطلانه ظاهر والثاني يقتضي ان يكون التجرد وهو عدمي جزا
من مبدا الوجود وانه محال بديهة يؤدي الى انسداد باب اثبات الصانع لانه
لما جاز كون المركب من العدم موجداً مع كونه معدوماً جاز ان يكون العدم الصرف
موجداً ايضاً **واجيب** بان النزاع في ان وجود الواجب عين ماهيته ام لا ليس في
الوجود المشترك بل في وجوده الخاص فان ما صدق عليه انه وجود ليس في الواجب
امراً زائداً وهو المجرد والمبدا واحتج الاشعري على ان الوجود غير زائد على الماهية
مطلقاً بانه لو زاد الوجود على الماهية لقام الموجود بالمعدوم واللازم بط اما
الملازمة فلان الوجود اذا كان زائداً على الماهية تكون الماهية غير موجودة

في

في نفسها فيكون الموجود قايماً بالمعدوم واما بطلان اللازم فلامتناع قيام الشيء
بالمتصف بنقيضه واجيب بانا لا نم ان الوجود اذا كان زائداً على الماهية يكون
قايماً بالمعدوم بل يكون الوجود قايماً بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية الموصوفة
بالوجود او العدم واحتج الحكما على ان وجود الواجب عين ذاته بانه لو
زاد لاحتاج الى معروضه لان الوصف العارض يحتاج الى موصوفه المعروض فيكون
وجوده ممكناً لان المحتاج الى الغير ممكن فيحتاج وجوده الى سبب متغاير
وهو الذات او صفة من صفاتها فيلزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده ثم الكلام
في ذلك كالكلام في الاول فيلزم التسلسل واما ما به يحتاج الواجب في وجوده
الى غيره فيكون ممكناً واجيب بانا نختار ان احتياج الوجود الى سبب مقارن هو
ذاته قوله فيلزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده قلنا لا نم فان العلة المقارنة
لا يجب تقدمها بالوجود على معلولها فان ماهية الممكنات علة قابلة لوجوداتها
مع انها غير متقدمة بالوجود على وجودها والا يلزم التسلسل وايضاً اجزا الماهية
علة لقوامها مع انها غير متقدمة عليها بالوجود وقولي فهو اي الوجود لذلك اي
عند الاشعري عينها اي الماهية كما تقدم وقولي فتنتفي الخ اشرت به الى ان القول
بان وجود كل شيء عينه يلزم منه نفي اشتراكه بين الماهيات كما ان القول باشتراكه
بين الماهيات يتفرع عليه كونه زائداً عليها وقولي ثم الوجود الخ اشرت به الى ما وقع
الخلاف فيه بين اهل السنة والمعتزلة في ان المعدوم هل هو شيء ام لا وهي من امهات
المسايل يتفرع عليها احكام كثيرة قال الامام الرازي هذه المسئلة متفرعة على القول
بزيادة الوجود على الماهية فان القايل باتحادهما لا يمكنه القول بها قيل
ويمكن ان يعكس فان من قال بها يجب عليه القول بزيادة الوجود قطعاً اذا عرفت
ذلك فاعلم ان مذهب اهل السنة ان الثبوت والتحقق والوجود والكون والشيئية
الفاظ مترادفة فمتى صدق واحد منها صدق باقيها ومتى انتفى فمتى انتفى
كون الشيء موجوداً انتفى كونه ثابتاً ومتى ثبت كونه ثابتاً ثبت كونه موجوداً
وذهب اكثر المعتزلة الى ان المعدوم الممكن شيء اي ثابت متقرر في الخارج منفكاً
عن صفة الوجود فالثبوت عندهم ليس مرادفاً للوجود والشيئية بل الوجود
اخص منه فكل موجود فهو ثابت عندهم وليس كل ثابت موجوداً فان الماهية
عندهم غير الوجود ومعروضة له وقد تخلو عنه مع كونها متقررة متحققة

في الخارج وانما قيدوا المعدوم بالممكن لان الممتنع منه سعي لا تقرر له اصلاً اتفاقاً
ومنعه الاشاعرة مطلقاً اي في المعدوم الممكن والممتنع جميعاً فقالوا المعدوم
الممكن ليس بشيء كالمعدوم الممتنع لان الوجود عندهم نفس الحقيقة فرمعدر...
وبذلك قال الحكما ايضاً فان الماهية الممكنة وان كان وجودها زايداً على ذاتها
الا انها لا تخلوا عندهم عن الوجود الخارجي والذهني بمعني انها اذا كانت متقررة
متحققة فهي موجودة احد الوجودين لان تقررها وتحققها عين وجودها
نعم المعدوم في الخارج يكون عندهم شيئاً في الذهن **قال** الاصفهاني والحق ان المعدوم
الممكن ليس بثابت في الخارج ومن نازع في هذا فهو مكابر مقتصر عقله فان العقل يحكي
بالبديهة ان المعدوم مما لا ثبوت له في الخارج فالاحتجاج علي ان المعدوم ليس بشيء
في الخارج علي وجه البرهان لا يمكن انما يمكن الزام الخصم بطريق الجدل **ص**
وما به الشيء هو الشيء يري • حقيقة لما عداه غايراً • من لاحق لازم او مفارق •
وهذه قد سميت بالمطلق • ومع ذي توسم بالمخلوطة • وذين في الخارج جزماً اثبت •
اذ تلك جز وهذه وما اعتبر • عراوه عنها مجرد يقري في العقل ليس غير لا تنظر الي •
لاحق كونه به قد حصلا • **ش** لما انهينا الكلام في مباحث الوجود والعدم شرعت
في مباحث الماهية وهي ثلاثة الاول في نفس الماهية الثاني في اقسامها الثالث
في التعين واشرت الي المبحث الاول بهذه الابيات الخمسة والقصد فيها بيان نفس الماهية
وبيان مغايرتها لما عداها من اللواحق وغيرها **قال** الاصفهاني في الماهية مشتقة
عن ما هو وهي عين ما به يجاب عن السؤال بما هو وانما نسبت الي ما هو لانها تقع
جواباً عنه مثلاً اذا سئل عن زيد بما هو فما به يجاب عن هذا السؤال هو الحيوان الناطق
فالحيوان الناطق هو الماهية لزيد والماهية تطلق غالباً علي الامر المتعقل مثل
المتعقل من الانسان والذات والحقيقة يطلقان غالباً علي الماهية مع اعتبار الوجود
قال التفتازاني وقد يقال ان ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقته وباعتبار
تشخصه هويته ومع قطع النظر عن ذلك ماهيته انتهي والماهية والحقيقة من
المعقولات الثابتة فانها عوارض تلحق المعقولات الاولي من حيث هي في العقل وليس
يوجد في الاعيان ما يطابقها مثلاً المعقول من الانسان او الحيوان يعرض لذاته انه ماهية
وليس في الاعيان شيء هو ماهية بل في الاعيان انسان او فرس او غير ذلك وكذا
الحال في الذات والحقيقة اذا عرفت هذا فاعلم ان لكل شيء فرض جزئياً كان او كلياً

نوعاً

نوعاً او جنساً او غيره حقيقة ذلك الشيء تلك الحقيقة هو ذلك الشيء والي ذلك
اشرت بالبيت الاول بقولي وما به الخ اشرت به معناه والذي به الشيء هو ذلك
الشيء يري حقيقة لذلك الشيء وقولي لما عداه الخ الضمير المذكور فيه يرجع الي ما
اي ما به الشيء هو الشيء وهو حقيقته مغاير لجميع ما يعرض لها من الاعتبا رات
لازمة كانت او مفارقة مثل الوجود والعدم والوحدة والكثرة والكلي والجزئي
والعموم والخصوص الي غير ذلك من الاعتبارات فقولي من لاحق متعلق بقداه
والتغاير بما عداه من لاحق اي عارض مما ذكر وبيان ذلك ان الانسان في
نفسه لا واحد ولا كثير ولا كلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص اي لا يدخل شيء منها في مفهومه
وان لم يخل عنها ولو دخل احد هذه الاعتبارات في مفهومه لما صدق الانسان علي ما ينا فيه
مثلاً لو دخل الوحدة في مفهومه لما صدق الانسان علي الانسان الكثير فالماهية
شيء ومع واحد من هذه الاعتبارات شيء اخر ولا يصدق احد هذه الاعتبارات عليها
الا بضم زايد واما كونها ماهية فبذاتها فان الانسان انسان بذاته لا بشيء اخر
ينضم اليه والانسان واحد لا بذاته بل بضم صفة الوحدة اليه فالانسان من حيث
هو هو من غير التفات الي ان يقارنه شيء او لا بل يلتفت الي مفهومه من حيث هو
هو يسمي بالمطلق كما اشرت اليه بقولي وهذه الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر
عن تلك اللواحق قد سميت بالمطلق وتسمي الماهية بلا شرط وان اخذ الانسان
مع المشخصات واللواحق سمي مخلوطاً كما اشرت اليه بقولي ومع ذي اي والماهية
مع هذه اللواحق توسم بالماهية المخلوطة والماهية بشرط شيء وقولي وذين في
الخارج جزماً اثبت اشرت به الي ان الماهية المطلقة والمخلوطة كل منهما ماخوذ
من الخارج اما المخلوطة فظاهر واما المطلقة فلانها جزء الموجود في الخارج وجزء
الموجود في الخارج موجود في الخارج واليه اشرت بقولي اذ تلك اي المطلقة جزء
هذه اي المخلوطة وان اخذ الانسان بشرط عدم العوارض المشخصات واللواحق تسمي
المجرد والماهية بشرط لا شيء واشرت بقولي ~~يقري العقل الخ~~ وما اعتبر الخ اي
والذي اعتبر عراؤه عن تلك اللواحق والمشخصات مجرد واشرت بقولي يقري في
العقل الخ الي ان المجرد انما يكون في العقل وهو غير موجود في الخارج لان للوجود
الخارجي ايضاً من العوارض وقد فرض مجرداً عنها وقولي لا تنظر الي لاحق كونه
به قد حصلا معناه ان حصول ذلك المجرد في العقل هو من العوارض ايضاً لكن

لا ينافي ذلك تجريده لان المراد تجريده عن اللواحق الخارجية فالمجرد والمخلوط متبا بين
تباين احصين مندرجين تحت اعم وهو المطلق قال الاصفهاني ولانه مباين
للمخلوط ظهر ضعف ما زعم افلاطون من ان لكل نوع شخصا مجردا خارجيا باقيا مستمرا
ازلا وابدا لانه الجزؤ المشترك من المخلوطات الخارجية فيكون موجودا في الخارج
ولانه جزؤ المخلوط الموجود في الخارج وجزؤ الموجود في الخارج موجود في الخارج
فيكون مجردا عن المشخصات لانه قدر مشترك بين المخلوطات والجزؤ المشترك بين
المخلوطات يمتنع ان يكون مخلوطا لان المخلوط مكتنف بالمشخصات الخارجية من
الاشتراك وانه لا يفسد بفساد المخلوطات ولما ظهر ضعفه بما ذكر لان المجرد
من المشخصات واللواحق الخارجية لا توجد في الخارج والمجرد مباين للمخلوط فلا يكون
جزء له انتهى قال في المواقف بعد ذكر مذهب افلاطون هذا ورده وهذا ان كل
كلامه على ما هو ظاهر المنقول عنه وان عنى به معنى اخر مثل ما تاوله بعض المتاخرين
من ان لكل نوع امرا مجردا يدبره وهو الذي يسميه رب النوع فذلك بحث اخر ص

وقسمها الى البسيطة ان لم يكن جزء وما ركبت ... فخارجية اذا ما التأمت
اجزاؤها في خارج تميزت ... او لا فسم تلك بالعقلية مثل السوادية واللونية
تداخلت تباينت تشابهت ... تخالفت عقلا وخارجا انتفت كل وجود حقيقي كما
جسم اضافي فقط او منهما ... يمزج او بعض وجوديا اي وعد ما بعضها واثبتا
في جعلها خلف ثبوته نسب ... الى المحققين من ذلك انتخب وخالف الغزلي وذو الفلسفه
والبعض خص المنع بالبسيطه

ش تضمنت هذه الابيات المبحث الثاني في اقسام
الماهية فأشرت بقولي وقسمها الى البسيطة الخ الى ان الماهية اما ان تكون بسيطة
وهي ما لا جزء له واما ان تكون مركبة وهي ما له جزؤ والمركبة اما خارجية اي ملتئمة
من اجزاء متميزة في الخارج بان يكون لكل واحد من الاجزاء وجود مستقل غير وجود
الاخر كالبيت والمثلث والمركب من السطح والخطوط الثلاثة المحيطة فالاول مثال الجوهر
المركب الخارجي والثاني مثال للعرض المركب في الخارج واما عقلية لا يتميز اجزاؤها
في الخارج اي لا يكون لكل واحد منها وجود مستقل بل جعل كل منها جعل الاخر في
الخارج وجعل المركب بعينه في الخارج جعل الاجزاء وانما يكون الاجزاء متميزة في العقل
كالمفارقات من العقول والنفوس فهي بسيطة في الخارج مركبة في العقل هذا ان
جعلنا الجوهر جنسا فانه يحتاج حينئذ الى فصل يقومه ولم يتميز جنسه وفصله

المختص

في الخارج لان جعلهما وجعل النوع واحد وكالسواد المركب من اللونية وفصله
المختص به الذي عبرت عنه بالسوادية فانه جنس للسواد لا يتميز عن فصله
الخارج لانه لو تميز وجود جنسه عن وجود فصله في الخارج فان كان كل منهما
ورة محسوسا يلزم ان يكون احساسنا بالسواد احساسا بمحسوسين وهو باطل بالضرورة
وان كان احدهما محسوسا والمحسوس هو السواد فيلزم ان يكون احدهما داخلا
في ماهية الاخر وهو محال وان لم يكن واحد منهما محسوسا فعند اجتماعهما ان
لم تحدث هيئة محسوسة لم يكن السواد محسوسا وان حدثت هيئة محسوسة
فتلك الهيئة معلولة لاجتماع الجنس والفصل فيكون خارجة عنهما عارضة لهما
فتلك الهيئة هي السواد المحسوس فلا يكون التركيب في السواد المحسوس بل في
فاعله وقابله وفيه نظر اذ لا نسلم انه اذا حدث هيئة محسوسة يلزم ان تكون
عارضة لهما وانما يلزم ان لو لم تكن الهيئة المحسوسة هي مجموع الجنس والفصل
وهو ممنوع فانه يجوز ان لا يكون كل منهما محسوسا بانفراده ويكون مجموعهما هيئة
محسوسة حادثة فلا تكون عارضة لهما بل متقومة بكل منهما فيكون التركيب
في نفسها لا في فاعلها وقابلها قال الاصفهاني والحق ان الجنس والفصل لا يتميزان
في الوجود الخارجي اذ لو كان لكل منهما وجود في الخارج يلزم ان لا يكون احدهما
محمولا على الاخر بالمواطاة فلا يكونان محمولين على النوع بالمواطاة اذ يمتنع ان
يكون الشيء بعينه هو ما يكون مغايرا له في وجوده وهذا ضروري فان احد
الموجودين المتغايرين لا يكون هو الاخر فان قيل تغاير الوجود في الخارج
لو اقتضى امتناع الحمل بالمواطاة لكان التغاير في الوجود الذهني ايضا مقتضيا
لامتناع الحمل بالمواطاة فان احد الموجودين المتغايرين في الذهن لا يكون هو بعينه
الاخر فلا يكون الجنس متميزا عن الفصل في الوجود الذهني ايضا اجيب بان التمايز
٤ في الوجود الذهني يقتضي امتناع حمل الجنس المقيد بالوجود الذهني على الفصل والنوع
ولا يقتضي امتناع حمل الجنس مع قطع النظر عن وجوده الذهني والخارجي فان قيل
يعتبر هذا ايضا في الوجود الخارجي فان الجنس المحمول في الخارج هو الجنس مع قطع
النظر عن وجوده الخارجي اجيب بان اعتبار الجنس مع قطع النظر عن وجوده
الخارجي انما هو في العقل اذا تقرر هذا فقولي وقسمها الضمير يرجع الى الماهية
اي قسم الماهية الى الماهية البسيطة والى ما ركبت اي والى الماهية المركبة ان كان

لها جزؤ فالمركبة خارجية اذا التأمت اجزاؤها حال كونها قد تميزت في الخارج وان
لا تتميز اجزاوها في الخارج ضم تلك الماهية بالماهية العقلية وقولي تداخلت ضمير
راجع الي الاجزا وهو اشارة الي تقسيم الاجزا الماهية للمركبة وهذا التقسيم من وجهين
الاول ان الاجزا تنقسم الي متصادقة ومتباينة والمتصادقة تنقسم الي متداخلة
متساوية لان اجزا الماهية ان كان بعضها اعم من بعض فهي المتداخلة للمتصادقة
كالاجناس والفصول والا بان صدق كل منها علي افراد الاخر فهي المتساوية وما اوردته
في النظم من التقسيم الي المتداخلة والمتباينة تبعت فيه المواقف والطوالع فان
كلا منهما قد قسم الاجزا الي المتداخلة والمتباينة لكن صاحب المواقف اراد بالمتداخلة
ما يشمل المتساوية ومقابلها الذي مر فانه قال ان صدق بعضها علي بعض فمتداخلة
يعني سوا كانت متساوية او غير متساوية فانه قسم المتداخلة بعد اليهما قال الشريف
في شرحه والمشهور ان المتداخلة يكون بعضها اعم من بعض فلا يتناول المتساوية فيحتاج
الي جعلها قسما ثالثا وجعل الاظهر في التقسيم ما صدرت به وهو ظاهر ثم المتباينة
اما متشابهة في الماهية كاجزا العشرة وهي الوحدات المتوافقة في الحقيقة
واما متخالفة في الماهية واليها اشرت بقولي تشابهت تخالفت فالضمير فيها يرجع
الي المتباينة ثم المتخالفة اما متمايزة عقلا وحسا كاجزا الجسم المركب من الهيولي والصورة
فانها متخالفة متمايزة في العقل دون الحس وكالعدالة المركبة من الحكمة والعفة
والشجاعة واما متمايزة خارجا اي حسا كاعضاء البدن فالمراد بالخارج بقولي
خارجا هو الحس لا ما يقابل الذهن واما تمثيل المواقف للمتخالفة خارجا بالانسان
المركب من النفس والبدن ففيه نظر فان النفس الناطقة والبدن لا يتمايزان حسا
وان اريد بالخارج ما يقابل الذهن كانت الهيولي والصورة من الاجزا الخارجية دون
العقلية مع انه قد مثل بذلك للمتخالفة عقلا **الوجه الثاني** من وجهي التقسيم
وقد اشرت اليه بقولي انت الي ان الاجزا اما وجودية باسرها بمعني انه لا يكون في مفهوم
سلب او لا يكون كذلك فاشرت الي الاول بقولي انت اي الاجزا وكل واحد منها وجودي
وهذه اما ان تكون حقيقية اي غير اضافية كالجسم المركب من الهيولي والصورة والانسان
المركب تركيبا اعتباريا من الروح والجسد واليه اشرت بقولي حقيقي اي انت الاجزا
وكل واحد منها وجودي حقيقي كالجسم واما ان تكون اضافية واليه اشرت بقولي
اضافي فقط اي لا يكون فيها جزء حقيقي بل هي باسرها اضافية كاجزاء مفهوم الاقرب

فانه،

مركب من القرب والزيادة فيه وكلاهما اضافي واما ان تكون ممتزجة من الحقيقية
والاضافية واليه اشرت بقولي او منهما تمتزج كاجزا السرير فانه مركب من القطع
الخشبية وهي موجودات حقيقية ومن ترتيب مخصوص فيما بينها باعتباره
يحصل السرير فانه امر نسبي لا يستقل بالمعقولية وقولي او بعض وجوديا
الي الخ اشرت به الي القسم الثاني من القسمين الاولين وهو ما لا يكون الاجزا باسرها
وجودية وذلك كالقديم فانه موجود لا اول له فقد تركب ومفهومه من وجودي
وعدمي **تنبيه** هذه الاقسام المذكورة في هذين التقسيمين انما هي للماهية
علي الاطلاق اعم من ان تكون ماهية حقيقية او اعتبارية اما اذا اعتبرنا للماهية
الحقيقية فلا يكون اجزاؤها الا موجودة فلا يتاتي فيها التقسيم الذي مر وقولي
واثبتنا في جعلها خلف اشرت به الي ذكر المذاهب في ان الماهية الممكنة هل هي
مجعولة بجعل جاعل ام لا فالاول ونسب الي المحققين ان الماهيات مجعولة بسيطة
كانت او مركبة اما البسيطة فلانها ممكنة والممكن محتاج لذاته الي فاعل واما
المركبة فكذلك ايضا او لان اجزاها البسيطة مجعولة والثاني انها غير مجعولة
سوا كانت بسيطة او مركبة ونسب هذا المذهب الي المعتزلة والفلاسفة والثالث
ان البسيطة غير مجعولة دون المركبة قال الشريف معني قولهم ان الماهيات
ليست مجعولة انها في حد نفسها لا يتعلق بها جعل جاعل وتاثير مؤثر فانك
اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل
اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتي يتصور جعل بينهما فيكون احدهما مجعولة
تلك الاخري وكذا لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود بمعني جعل الوجود وجودا
بل تاثيره في الماهيات باعتبار الوجود بمعني انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعني
انه يجعل اتصافها موجودا متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه
لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج
وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا في الخارج فليست الماهيات في انفسها مجعولة
ولا وجوداتها في انفسها مجعولة بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة وهذا المعني
مما لا ينبغي ان ينازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن الماهيات بالمعني الذي
ذكرناه اولا وبين اثباتها لها كما بينا آنفا انه الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول
بنفي المجعولية مطلقا وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملنا علي ما صورناه

ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسايط فان اراد بالمجعولية احد المعنيين
فالفرق باطل لان المجعولية بمعنى جعل الماهية تلك الماهية منتفية عنهما معًا وبمعنى
جعل الماهية موجودة ثابتة لهما معًا وان اراد واكما هو الظاهر من كلامهم ان
ماهية المركب في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزايها
الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب يتشاركان
في ثبوت المجعولية بحسب الوجود والحاجة الى التاثير وفي نفي المجعولية بحسب
الماهية ويتمايزان بان المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون
البسيط كان هذا ايضًا صوابا بلا ريبة ص وزايد تعين الماهية تمنع تشخصًا منهو
وكونه في خارج قد قال به محققوهم كالامام فانتبه والمتكلمون انكروه
وللذهبان لهما وجوه ش اشرت في هذه الابيات الى المبحث الثالث من مباحث الماهية
وهو مبحث التعين وهو التشخص اعلم ان الماهية كالانسان مثلا يقبل الشركة اي لا
يمتنع فرض اشتراكها وحملها على كثيرين والتعين المخصوص كتعين زيد مثلا ليس
كذلك فانه لا يمكن فرض اشتراكه بين امور متعددة بالبديهة فهو غير الماهية
وزايد عليها باعتباره يمتنع فرض اشتراكها وقد اختلف فيه هل هو موجود في
الخارج ام لا فذهب المحققون على انه وجودي اي موجود في الخارج لانه جزء المعين
الموجود في الخارج وجزء الموجود الخارجي موجود في الخارج بالضرورة واعترضه
الكاتبي فقال ان اردت بالمعين معروض التعين وحده فلا يسلم ان التعين جزؤه
بل هو عارضه ووجود المعروض في الخارج لا يستلزم وجود عارضه فيه الا ترى ان
العمى العارض للموجودات الخارجة ليس موجودًا في الخارج او المجموع المركب من العارض
والمعروض فلا نسلم ان المعين بهذا المعنى موجود فان من يمنع وجود التعين لا يسلم انه
مع معروضه موجود ان انما الموجود عنده المعروض وحده والجواب ان المراد
بالمعين المدعى وجوده الشخص كزيد ولا شك في وجوده وليس مفهومه مفهوم الانسان
والا لصدق على عمرو انه زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو الانسان مع شي اخر
نسميه التعين فيكون ذلك الاخر جزء زيد فيكون موجودا وهو المط تنبيه
تركب الشخص المتعين من الماهية والتعين انما هو بحسب الذهن دون الخارج وذلك
ان نسبة الماهيات الى متشخصاتها كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس مبهم في
العقل يحتمل ماهيات متعددة ولا تعين لشي منها الا بانضمام فصل اليه وهما

متحدان

متحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج ولا يتمايزان الا في الذهن كذلك الماهية
النوعية تحتمل هويات متعددة لا يتعين شي منها الا بمشخص ينضم اليها وهما متحدان
في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ومتمايزان في الذهن فقط فليس في الخارج موجود
هو الماهية الانسانية مثلا وموجود اخر هو التشخص حتى يتركب منهما فرد منها
والا لم يصح كل الماهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود واحد اعني الهوية
الشخصية الا ان العقل يفصلها الى ماهية نوعية وتشخص كما يفصل الماهية النوعية
الى الجنس والفصل نعم تفترق الهوية الشخصية عن الماهية النوعية بانه لا يحصل
من كل متشخص صورة في العقل مغايرة للصورة الاخرى الحاصلة من شخص اخر لان
المتشخصات امور جزئية لا ترتسم صورها في ذات النفس بل في الاتها بخلاف صورة
الماهية المتشخصة انما ترتسم في الالة ولا يتناولها الا الاشارة الحسية او الوهمية
بخلاف صور الفصول وما يتحصل بها من الانواع فانها امور كلية يحصل منها في العقل
صور متغايرة وبالجملة فالفصول تحصل ماهيات مختلفة تنطبع في العقول والمتشخصات
تحصل هويات ترتسم في الحواس مع كون الماهية واحدة ومن ذهب الى ان التعين
وجودي الامام الرازي واحتج عليه بانه لو كان عدميا لكان اما عدما مطلقا وانه
ظاهر البطلان اي لان العدم المطلق لا تميز فيه فكيف يميز غيره واما عدما مضافا
وحينئذ اما ان يكون عدما للا تعين العدمي فيكون هو وجوديا واما ان يكون
عدما لتعين اخر فذلك التعين الاخر ان كان عدما فهذا التعين عدم العدم
فهو وجود والتعين الاخر مثله فيكون هو ايضًا وجودًا وان كان ذلك التعين
الاخر وجودا وهذا التعين الذي نحن فيه مثله فهو ايضا وجود فثبت ان كون
التعين عدميا يستلزم كونه وجوديا هف فيكون وجوديا وفيه نظر واشرت
بقولي والمتكلمون انكروا وجود التعين في الخارج فالضمير في انكروه يرجع الى
الكون في قولي وكونه اي وجود التعين في الخارج فذهبوا الى ان التعين امر
عدمي لوجوه منها لو كان التعين وجوديا لتوقف انضمامه الى الماهية على تميزها
وتميزها موقوف على انضمامه اليها فيدور واجيب عنه بان الماهية ممتازة
عن غيرها بذاتها لا بانضمام التعين اليها وفيه نظر اذ مرادهم امتياز حصة من الماهية
عن حصة اخرى منها اذ لولا امتياز احداهما عن الاخرى لم يكن اختصاص التعين
باحداهما وانضمامه اليها اولى وامتياز الحصة انما يكون بالتعين لا بذات الماهية

بل الجواب ان يقال الانضمام مع الامتياز زمانا وان كان متقدما عليه ذاتا
ولا استحالة في ذلك كما في اختصاص الفصول بحصص الاجناس ويوضحه ان التعين
او الفصل ينضم الي الماهية فيخصص الماهية حال الانضمام لا انه ينضم الي حصة منها
متميزة قبل الانضمام ومنها لو كان التعين موجودا كان معينا فان كل موجود خارجي
لا بد ان يكون متعينا في نفسه فكل واحد من التعين مشارك للتعينات الاخري في
كونه تعينا ويمتاز عنها بتعين اخر يخصه فيتسلسل ان ينقل الكلام الي ذلك التعين
الاخر واجيب عنه بان كونه تعينا اي مفهوم التعين المشترك بين التعينات امر
عارض للتعينات وهي متمايزة بذواتها المخصوصة والمحوج الي التمايز بتعين زايد
هو الاشتراك في الماهية دون الاشتراك في العوارض قال القاضي في المواقف
وفيه نظر لان كل تعين اي كل فرد من افراد التعين فله ماهية كلية في العقل ضرورة
اي كان كل موجود في الخارج كذلك سوا كان له ما يشاركه في نوعه ام لا اي بل انحصر نوعه
في شخصه وتعينه غير ماهيته لانه لا يقبل الشركة اي بخلاف ماهيته ويتم الدليل
اي يلزم التسلسل قال الشريف ولقايل ان يقول لا نسلم ان كل تعين له ماهية كلية ينتزعها
العقل من هويته ودعوي الضرورة هاهنا غير مسموعة والقاعدة القايلة ان كل موجود
خارجي كذلك منقوضة عندهم بالواجب تعالي بل كل فرد من افراد التعين هو في نفسه
بحيث اذا لاحظه العقل لم يكن له فرض اشتراكه ولا تفصيله الي ماهية قابلة
للاشتراك وامر زايد عليها تابع من الشركة علي قياس تفصيله لافراد الانسان قال
في المواقف والجواب ان الدليلين مبنيان علي كون التعين امرا منضما الي الماهية في الخارج
ممتازا وقد علمت انه نفس الهوية وهذا اي كون التعين ممتازا عن الماهية في الخارج
منضما اليها بحيث يحصل منهما هوية مركبة فيه هو الذي حاول المتكلمون نفيه اي
فان هذا النفي هو اللازم مما استدلوا به من الوجهين قال الشريف فاذا النزاع لفظي
فان الحكما يدعون ان التعين امر موجود بمعني انه عين الماهية بحسب الخارج
ومتمايز عنها في الذهن فقط والمتكلمون يدعون انه ليس موجودا زايدا علي الماهية
في الخارج منضما اليها فيه ولا منافاة بينهما كما تري ص وجوب الامكان ثم القدم
مع الحدوث في الجميع يحكم بانها عقلية في الخارج مفقوده ولا يجوز ان يجي
وجوب غير مع ذاتي ولا تركيب في ذا الاحتياج خطلا ولو ثبوتيا فرضت لم يرد
وبين شيئين استحال ان يرد اما الصفات في الذات يجب ذاك عن التزام نفيها اجب

ش هذا شروع في مباحث الوجوب والامكان والقدم والحدوث وهي خمسة الاول
في انها امور عقلية الثاني في احكام الوجوب لذاته الثالث في احكام الامكان الرابع
في القدم الخامس في الحدوث والمذكور في هذه الابيات مبحثان الاول في ان هذه
الامور عقلية اعتبارية لا وجود لها في الخارج الثاني في احكام الوجوب للذات وقبل
الشروع ينبغي ان نعلم ان تصورات الوجوب والامكان والامتناع وكذا ما اشتق منه
كالواجب والممكن والممتنع ضرورية فان من لا يقدر علي الاكتساب اصلا يعرف
هذه المفهومات اذ كل عاقل يعلم ان الانسان يجب كونه حيوانا ويمكن كونه كاتبا
ويمتنع كونه حجرا الي غير ذلك ومن رام تعريفها فقد عرف كل واحد من الثلاثة
باحد الاخرين او سلبه اذ لم يزد علي ان يقول الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا
يمكن عدمه فاذا قيل ما الممتنع قال ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده واذا قيل
له فما الممكن قال ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه فياخذ
كلا من الثلاثة في تعريف الاخر وهو دور ومع اشتراكهما في الضرورة فاظهرها
الوجوب لانه اقرب الي الوجود الذي هو اظهر المفهومات اذا انتقرر هذا فاعلم
ان الوجوب والامكان والامتناع امور عقلية اعتبارية لا وجود لها في الخارج خلاف
لابن سينا وبعض المجادلين حيث زعموا انها وجودية وزعمهم ذلك في غير الامتناع
فانه بالاتفاق امر اعتباري اذ هو صفة للمستحيل ووجوده خارجا وهذا الموصوف
لا يتصور لصفته وجود خارجي وصفة وقد استدل علي انها اعتبارية في الوجوب
بوجهين اجريا في الامكان ايضا وفي الامكان بوجه اجري في الوجوب ايضا وقبل
الخوض في تقرير ذلك نذكر امرين احدهما ان كلا من الوجوب والامكان يقال علي الواجب
والممكن باعتبار ما له من الخواص فخواص الواجب ثلاثة الاولي الاستغنا في وجوده
عن الغير وقد يعبر عنها بعدم احتياجه او بعدم توقفه فيه علي غيره الثانية كون
ذاته مقتضية لوجوده اقتضا تاما الثالثة الشي الذي به تمتاز الذات عن الغير
واطلاق الوجوب علي المعنيين الاولين ظاهر مشهور واما اطلاقه علي الثالث فاما
بتاويل الواجب او باراده مبدا الوجوب وذلك لان الشي الذي تمتاز به الذات عن
الغير هو الواجب نفسه كما ستعرفه وهذه الخواص متلازمة لكنها متغايرة في المفهوم
اما تغايرها فلان الخاصية الثالثة عين الذات فانه تعالي بذاته متميز عن جميع ما
عداه والثانية نسبة مجهونية بين الذات والوجوب والاولي نسبة سلبية مرتبة

على النسبة الثبوتية واما لازمها فانه متى كان ذاته كافيا في اقتضا وجوده لم يحتج الى
في وجوده الى غيره وبالعكس متى وجد احد هذين الامرين وجد ما به تتميز الذات عن الغير
وبالعكس ومعرفة هذه نافعة فيما يذكر من احكام الوجوب من كونه وجوديا او عدميا
وكونه عين الذات او زايدا عليها فالمعنى الاول عدمي والاخيران وجوديان بمعنى انه
لا سلب في مفهوميهما والثالث غير الذات بخلاف الاولين الامر الثاني ضابط يشتمل
على قاعدتين احديهما اساس الوجه الاول الذي سنذكره دالا على كون كل واحد من الوجوب
والامكان امرا اعتباريا والثانية اساس الوجه الاخر الذي يستعمل في الوجوب ايضا اذا
اكتفي فيه بامتناع التأخر على ما سيظهر وهو ان كل نوع كان بحيث اذا فرض ان فردا منه
اي فرد كان موجود وجب ان يتصف ذلك الفرد بذلك النوع حتى يوجد النوع فيه
مرتين مرة على انه حقيقته ومرة على انه صفته فانه يجب ان يكون اعتباريا لا وجود
له في الخارج والا لزم التسلسل في الامور الخارجية المترتبة الموجودة معا نحو القدم فانه
لو وجد فرد منه لقدم والا لكان ذلك الفرد حادثا مسبوقا بالقدم ولا شك ان القدم
صفة لازمة لا يتصور انفكاك موصوفها عنها فاذا كانت مسبوقة بالعدم كان الموصوف
كذلك فيلزم حدوث القدم وكذلك الحدوث فانه لو وجد فرد منه لحدث والا لكان
قديما فالموصوف به اولى بالقدم فيكون الحادث قديما والبقاء فانه لو وجد بقا والا لاتصف
بالفنا واذا كان البقا فانيا لم يكن الباقي به باقيا وكذا يقال في الموصوفية والوحدة والتعين
ويعود الكلام في قدم القدم وحدوث الحدوث ونحوها فيتسلسل فهذه القاعدة الاولى
هي مبنى الوجه الاول وسياتي في جوابه منع التسلسل المذكور وكلما لا يجب من الصفات
تأخره عن وجود الموصوف فهو اعتباري كالوجود فانه على تقدير كونه زايدا يجب
ان يكون من المعقولات الثانية اذ لا يجب ان يكون ثبوته للماهية متاخرا عن
وجودها بل يمتنع ذلك وكذا الحدوث والذاتية والعرضية وامثالها فانها صفات لا
يجب تاخرها عن وجود موصوفاتها في الخارج فيجب ان تكون اعتبارية اذ لو كانت
وجودية لجاز اتصاف الماهية حال عدمها في الخارج بصفة موجودة فيه وانه ضروري
وهذه القاعدة الثانية وهي مبنى الوجه الاخير اذا تقرر هذا فالوجوب امر اعتباري
لوجهين الاول انه لو وجد الوجوب في الخارج لكان اما ممكنا او واجبا لانحصار الموجود
الخارجية فيهما فان كان ممكنا فالواجب انما يجب به اذ لولا قيام الوجوب به لم يكن
واجبا اصلا فالاولى ان يكون الواجب ممكنا هب وان كان الوجوب واجبا كان له

وجوب

وجوب اخر ويتسلسل والجواب ربما يبنى على اختيار الشق الاول فيقال نختار ان الوجوب
موجود في الخارج وانه ممكن ولا يلزم من امكانه امكان الواجب وقولك بالواجب
يجب الوجوب ممنوع لعدم التغاير فان الواجبية والوجوب واحدة عندنا فليس
ثمه علة ولا معلول والاكثر ان يختار الشق الثاني ويمنع لزوم التسلسل بان وجوب
الوجوب نفسه وبيانه ان ما حقيقته غير الوجوب فانه لا يكون واجبا الا بوجوب
يقوم به واما الذي حقيقته الوجوب فانه واجب بذاته لا بوجوب زايد على ذاته
وكذلك القدم فانه قديم بذاته لا بقدم زايد عليه قايم به كما في غيره من المفهومات
وكذا الحال في نظايرهما قال الشريف ولعل المراد من كون وجوب الوجوب نفسه ان
وجوب الوجوب وما بعده من المراتب امر اعتباري فان وجود فرد من افراد طبيعة
لا يستلزم وجود جميعها اذ لو لم يكن المراد ذلك لم يصح كون وجوب الوجوب نفسه
لان وجوب الوجوب كيفية لنسبة بين الوجوب ووجوده فلا يجوز ان يكون نفسه
الوجه الثاني قال القاضي العضد وهو الاقوى انه لو كان الوجوب موجودا فاما
نفس للماهية وهو باطل لانه كيفية عارضة لنسبة بين الماهية والوجود فيكون متاخرا خرا
عن الماهية بمرتبتين فلا يكون نفسها واما زايد على الماهية وهو ايضا باطل لما سيتقرر
في الحكم الثالث من احكام الوجوب واما كونه جزءا منها فهو ظاهر البطلان وكونه نسبة
ينافيه واجيب عن هذا الوجه بانا نختار على تقدير وجود الوجوب انه عين الذات
ولا يمكن حينئذ كونه نسبة ولعل هذا المجيب لو اراد بالوجوب المعنى الثالث اعني
ما تتميز به الذات فانه تعالى متميز بذاته عن جميع ما عداه كما مر لا بصفة تسمى الوجود
وحينئذ فيكون النزاع لفظيا لان المستدل اراد بالوجوب اقتضا الذات للوجود
والمانع اراد به ما تتميز به الذات عن الغير فلم يتواردا واما الامكان فهو ايضا امر
اعتباري بعين الوجه الاول فنقول لو كان الامكان موجودا لكان اما واجبا او ممكنا
فان كان واجبا مع كونه صفة للممكن كان موصوفه اولى منه بالوجوب وكان الممكن
واجبا هو وان كان ممكنا نقلنا الكلام الى امكانه ويتسلسل وجوابه ان امكان الامكان
نفسه على ما مر واما الوجه الثاني فلا يجري في الامكان اذ لا دليل على استحالة كونه
صفة قايمة بالممكن بخلاف الوجوب اذ لا يلزم منه كون الماهية واجبة قبل وجودها
كما سياتي قال الشريف وقد يتكلف اجرا الثاني في الامكان فيقال لو كان موجودا
لكان اما نفس ماهية الممكن او جزءها ويبطل كلا منهما كونه نسبة بين الماهية والوجود

اوكان زائدا عليها فاما بان يكون معلولا لها اذ يستحيل استفادتها امكانها الذاتي
من غيرها والا لم تكن ممكنة في حد ذاتها والعلة متقدمة على بالوجوب فذلك الوجو[ب] المعلولة
اما بالذات وهو محال في الممكن واما بالغير والوجوب بالغير فرع الامكان الذاتي
فللممكن قبل امكانه امكان اخر وفي الامكان وجه اخر جري في الوجوب كما تقدم
وهو انه سابق على الوجود لان الشي يمكن وجوده في نفسه فيوجد من غيره والصفة
الثبوتية متاخرة عن الوجود فان قيام الصفة الموجودة بموصوفها فرع لوجوده
فلا يكون الامكان صفة موجودة وهذا الوجه اجراه الامام الرازي في الوجوب
وتقريره ان يقال الوجوب سابق على الوجوب سبقا ذاتيا لان ايجاب ماهية
لوجوده فيستتبع وجوده عقلا ولذلك صح ان يقال اقتضى ذاته وجوده فوجد
والصفة الوجودية يستحيل ان تسبق على وجود موصوفها سبقا ذاتيا ويكفينا
في الاستدلال على كون الوجوب او الامكان امرا عدميا امتناع تاخره عن وجود الموصوف
فلا يحتاج في ذلك الى بيان التقدم فلا يتوجه علينا منع تقدمه لجواز ان يكون معه
وحينئذ نقول لا شبهة في ان الامكان او الوجوب يمتنع تاخره عن وجود موصوفه
وكل صفة ثبوتية لا يمتنع تاخرها عن وجود موصوفها استدل الزاعمون وجودها
بوجوه الاول لو كان الوجوب امرا عدميا لم يتحقق الا باعتبار العقل والتالي باطل
فان الواجب واجب سوا وجد فرض عقل ام لا يوجد فرض اصلا بل لو فرض عدم العقول
كلها لم يخرج به الواجب عن كونه واجبا وكذا الحال في الامكان فيكون كل منهما وجوديا
الثاني ان نقيضه اللاوجوب وهو عدمي لصدقه على الممتنع والا لزم ارتفاع النقيضين
وكذا الامكان نقيضه اللاامكان وهو عدمي لصدقه على الممتنع فالامكان وجودي
الثالث وهو لابن سينا ان امكانه لا ولا امكان له واحد واراد بقوله امكانه لا امكانه
عدمي وبقوله لا امكان له ليس له امكان وادعى وحدتهما لانهما عدميان ولا تمايز بين
العدميات فلا يكون فرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان فلو كان الامكان عدميا
لم يكن الممكن ممكنا وكذا يقال في الوجوب لا فرق بين قولنا وجوبه لا وقولنا لا وجوب
له وجواب الاول النقض بالامتناع والعدم اذ كل منهما ثابت لموصوفه سوا وجد
فرض من عقل ام لم يوجد وليس شي منهما موجودا بالضرورة والاتفاق والحل ان
يقال اتصاف الذات بصفة في الخارج او في نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة
موجودة في احدهما الا ترى ان زيدا الاعمى في الخارج ليس عماه موجودا فيه وذلك

لان

لان الموجود في الخارج ما يكون الخارج ظرفا لوجوده لا ظرفا لاتصاف شي اخر به وكذا
الحال في نفس الامر فلا يلزم من كون الصفة كالوجوب والامكان مثلا امرا عدميا
اعتباريا ان لا يكون شي موصوفا بها في نفس الامر وجواب الثاني النقض بالامتناع ع
لان نقيضه وهو اللاامتناع عدمي لصدقه على المعدوم الممكن فيكون الامتناع
وجوديا وتحقيقه بطريق الحل ان ارتفاع النقيضين بمعنى الخلو عنهما اي يستحيل
ان يخلو امر من المفهومات عنهما معا بان لا يصدق شي منهما عليه فلا يجوز ان
لا يصدق على آ مثلا انه واجب ولا انه ليس بواجب او لا يصدق عليه انه ممتنع ولا
انه ليس بممتنع وكل مفهوم وجوديا كان او عدميا مع نقيضه الذي هو رفعه
يقتسمان جميع ما عداهما فلا يجتمعان في شي بان يصدقا عليه معا ولا يرتفعان
عنه بان لا يصدق شي منهما واما ارتفاعهما بمعنى خلوهما عن الوجود فلا استحالة
فيه بل يجوز ان يكون الوجوب واللاوجوب وكذا الامتناع واللاامتناع معدومين
معا في الخارج والسر في ذلك انك اذا اعتبرت مفهوم الوجوب مثلا لشي كان
نقيضه رفع ثبوته له فلا يجتمعان ولا يرتفعان ايضا وليس نقيض وجوب الوجود
في نفسه حتى يلزم من عدمية اللاوجوب اعني ارتفاع وجوده في نفسه ان يكون الوجوب
موجودا في نفسه وجواب الثالث نقضا كجواب الاول لانه قريب منه ادمجهما
انه لو كان الامكان او الوجوب امرا عدميا لم يكن الممكن ممكنا والواجب واجبا
الا ان الملازمة في الوجه الاول تثبت بان العدمي لا تحقق له الا باعتبار العقل
وههنا بان الاعدام لا تمايز بينها فيقال ما ذكرتم منقوض بالامتناع لان امتناعه
لا ولا امتناع له واحد وكذا عدمه لا ولا عدم له واحد ايضا فلو كان الامتناع والعدم
عدميا لم يكن الممتنع ممتنعا والمعدوم معدوما والحل ان يقال قولنا امكانه لا
معناه انه متصف بصفة عدمية هي الامكان وقولنا لا امكان له معناه سلب
تلك الصفة العدمية عنه فها ان فرقا بين اتصاف الشي بصفة ثبوتية وبين سلب
اتصافه به كذلك ايضا فرق بين الاتصاف بصفة عدمية وبين سلب الاتصاف بها
تنبيها ان اجريتها هذه الوجوه التي ذكرت هنا ليس مخصوصة بالوجوب والامكان
بل لك طردها في كل ما جاء ولنا ثبات كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية التي
يتصف بها الاشيا في نفس الامر كالوحدة والحصول والقدم والحدوث وغيرها الثاني
اذا تقابلت ادلة رايين مختلفين في شي كنتفا بل ادلة الوجودية والعدمية في

الوجوب كان له قانون تتوصل به الي نفي ذلك الشئ الذي هو محل الاختلاف كما تقول
في الوجوب اذا رمت نفيه هو اما وجودي او عدمي وببطل كلا بدليل نا فيه وكذا
كل مشترك يمكنك نفيه بنفي قسيمه او بنفي مذهبين متقابلين فيه وكثير
من شبه القوم من هذا القبيل ۞ المبحث الثاني من المبحثين اللذين تضمنتها
الابيات في احكام الوجوب الذاتي وهي اربعة الاول منها واشرت اليه بقولي ولا
يجوز ان يجي وجود غير مع ذاتي ان الواجب لذاته لا يكون واجبا بالغير والا لزم
من ارتفاع الغير ارتفاعه لوجوب ارتفاع المعلول عند ارتفاع علته فلم يكن الواجب
لذاته واجبا لذاته هف واعترض عليه بانا لا نم لزوم ارتفاعه من ارتفاع ذلك
الغير انما يلزم ذلك اذ لم يكن ذاته مقتضية لوجوده اقتضا تاما وارتفاع
المعلول انما يلزم من ارتفاع العلة اذا كانت منحصرة في ذلك الواحد الذي ارتفع
اما اذا كان له علة اخري فلا وايضا فربما كان ارتفاع ذلك الغير محالا والمحال
جاز ان يستلزم المحال والجواب ان ثبوت الوجود له لما كان مقتضي ذاته اقتضا
تاما لم يتصور ان يكون ذلك الثبوت معللا بغيره والا لزم توارد العلتين المستقلتين
علي معلول واحد وهو مح فاذا فرض انه معلل بالغير لم يكن معللا بذاته بل بذلك
الغير فقط فلا يكون واجبا لذاته بل يلزم من ارتفاعه الذي هو ممكن في نفسه ۞
لامتناع تعدد الواجب ارتفاعه قطعا قال الشريف وربما تغير الدليل فيجاب بان
الواجب لذاته ما لا يحتاج في وجوده الي غيره والواجب بغيره ما يحتاج اليه فيه فلا
يجتمعان لتنافي لازميهما الثاني من الاحكام واشرت اليه بقولي ولا تركيب في ذا
والاشارة الي الوجوب الذاتي ان الواجب لذاته لا يكون مركبا لا من اجزا متمايزة خارجا
ولا ذهنا والا احتاج الواجب لذاته في ذاته ووجوده الي جزئه بحسب نفس الامر وجزء
الشئ غيره والمحتاج في نفس الامر الي الغير ممكن والي هذا اشرت بقولي لاحتياج خطلا
اي منع لا يقال كون المحتاج الي الغير مطلقا ممكن ممنوع بل المحتاج الي العلة ممنوع
هو الممكن وان سلم ان المحتاج الي الغير علي الاطلاق ممكن لكن جميع اجزائه هي ذاته
لا غيره فلا يخرجه الاحتياج الي تلك الاجزا كلها عن كونه بحيث يجب وجوده لذاته
لانا نقول جميع اجزائه وان كانت ذاته لكن كل واحد من اجزائه ليس ذاته بل هو
غيره فاذا كان مركبا فلا تكون ذاته من دون ملاحظة الغير الذي هو كل واحد من اجزائه
كافيا في وجوده بل تكون ذاته في نفسه ووجوده محتاجا الي غيره فلا يكون واجبا

الحكم

الحكم الثالث واشرت اليه بقولي ولو ثبوتيا فرضت لم يرد ان الوجوب لو كان وجوديا
اي موجودا في الخارج لم يكن زايدا علي ماهية الواجب بل كان عينها لامتناع الجزئية
والا لكان الوجوب الموجود محتاجا الي الماهية اذ لا بد ان يكون عارضا لها قايما
بها والعارض محتاج في وجوده الي معروضه فيكون ممكنا مستندا الي علة ويعلل
بها اي بماهية الواجب لامتناع تعليله بغيرها والا احتاج الواجب في وجوبه الي
علة مغايرة لماهيته فلا يكون واجبا وجوبا ذاتيا هف وما لم يجب المعلول عن علته
لا يوجد فان الممكن الموجود لا بد له من وجوب سابق علي وجوده مستفاد من علته
وما لم تجب العلة لا تجب المعلول عنها لان وجوب المعلول مستفاد من وجود العلة قطعا
ووجودها متاخر عن وجوبها فان الشئ ما لم يجب وجوده اما لذاته او لغيره لم يوجد
فوجوب المعلول متاخر عن وجوب العلة بمرتبتين فيكون وجوده متاخرا عن وجوبها
بمراتب فيلزم وجوب الماهية قبل وجوبها بمراتب هف لا يقال هذا معارض بان الوجوب ب
نسبة والنسبة متاخرة عن المنتسبين قطعا فيكون الوجوب متاخرا عن ماهية
الواجب فلا يكون عينها بل زايد عليها لانا نقول انما حكمنا بكونه نفس الماهية لا مطلقا
بل علي تقدير كونه موجودا وكونه نسبة ينافي الفرض المذكور وهو كونه موجودا
لان النسب عندنا امور اعتبارية لا وجود لها فلا يكون كلا الحكم معارضا لكلامنا
الحكم الرابع واليه اشرت بقولي وبين شيئين استحال ان يرد ان الوجوب لا يكون مشتر كا
بين اثنين قال في المواقف لانه نفس الماهية والمشتركان في الماهية لا بد ان
يتمايزا بالتعين فيلزم حينئذ تركبهما من الماهية والتعين وانه مح لما مر من امتناع ع
تركب الواجب لا يقال لا نم انه نفس الماهية لجواز ان يكون عارضا لها فلا يلزم
تركب الواجب لانا نقول المدعي انه لا يكون الوجوب وجوديا مشتركا وقد بينا
انه لو كان وجوديا كان نفس الماهية واعلم ان البيضاوي وتبعه الاصفهاني لحالا
هذا الحكم علي برهان التوحيد المذكور في الالهيات قال الشريف وهو الاظهر
ليظهر امتناع الاشتراك مطلقا وقولي اما الصفات الخ جواب سوال تقريره
انه اذا كان الوجوب لذاته لا يكون مشتركا بين اثنين يلزم انه لا يتصف الواجب
لذاته بصفات زائدة علي الذات لانه لو اتصف بصفات زايدة علي الذات لكان تلك
الصفات ممكنة فيجوز زوالها عن الذات وهو مح تقرير الجواب ان الواجب
اذا اتصف بصفات فالوجوب للذات وحدها دون الصفات والصفات واجبة لا

لذاتها بل بالذات ويمتنع زوالها لامتناع موجبها وهو الذات الواجبة بالذات وسياتي
لهذا مزيد تحقيق في الباب الرابع ان شاء الله تعالى ص وممكن امكانه للسبب
بحوجه فانه ان بسبب لذاته الوجود والفقديري على السوا فالوجود افتقرا
الى مرجح على ذا العدم م بديهة بلا دليل فاعلم واولوية الوجود والقدم
به لذاته امتنعها ولم يجز وجود ممكن ما لم يجب صدوره عن فاعل وقد يجب مكان
حال بقائه احتياجه الى مؤثر غير وجود حصلا ش هذا هو المبحث الثالث في الا
وهو مشتمل على اربعة احكام له احدها انه علة احتياج الممكن الى المؤثر واقتصر
عليه في النظم كالبيضاوي وقد اختلف العقلاء في ذلك فقال الحكما وجمهور المحققين
به وقال كثير من المتكلمين انها الحدوث اي الخروج من العدم الى الوجود ومنهم من قال
انها الامكان مع الحدوث ومنهم من قال انها الامكان بشرط الحدوث واثبت الاول
بطريقين احدهما دعوى الضرورة وهو جلي مفيد الثاني الاستدلال لبيان الاول
ان الامكان هو تساوي طرفي الوجود والعدم بالنظر الى ذات الشيء ومعنى انه علة
احتياج الممكن انه لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لامر مغاير للممكن ومن تصور
معنى الامكان ومعنى علة الاحتياج ولاحظ النسبة بينهما لم يحكم بثبوت المحمول للموضوع ع
بديهة لان الصبي الذي له ادنى تمييز يحكم ببطلان احدى كفتي الميزان على الاخرى
دون مرجح اذا تساويا لذاتيهما بديهة فهو جازم بالحكم بانتفاء ترجح احد المتساويين
على الاخر الا بمرجح من غير نظر وكسب وهو معنى كون الامكان محوجا الى السبب ولا
يلزم مساواة هذا الحكم لقولنا الواحد نصف الاثنين لكونهما اوليين ولا تفاوت
بين الاوليات ولا عدم اختلاف العقلاء لان التفاوت والاختلاف في الاوليات حاصل
لكن لا باعتبار الجزم واحتمال النقيض بل للتفاوت في تجريد الطرفين او الالف والعادة
بسبب كثرة وقوع تصور طرفي احد الضروريين دون تصور طرفي الاخر والمخالفة
في البديهي واقعة لقليل بل انكر طائفة البديهيات راسا ولم يقل احد من
العقلا بترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح ولا التزمه حيث الزمه بل اجاب عنه
واما الطريق الثاني فقد ذكر فيه وجوه بعضها للامام الرازي كلها ضعيفة غير تام
والمختار عند الجمهور دعوى الضرورة كما مر وللمنكرين كون الممكن محتاجا الى
المؤثر شبه عليه يندفع اكثرها بتنبيهات الاول ان تاثير المؤثر في ذات الممكن
من حيث هو لا بشرط العدم ولا بشرط الوجود وانه في زمن الوجود لا العدم وذلك

كذا ولعله رجحان

الوجود مقارن للاتحاد غير متقدم عليه فهو تحصيل حاصل بهذا التحصيل وليس
محالا الثاني تاثير المؤثر في الوجود الخاص اي الهوية لا ماهية الوجود على ما مر
تحقيقه في جعل الماهية الثالث الحاجة والمؤثرية امران عدميان اعتباريان
ولا يلزم انتفاؤهما عن غيرهما بمعنى انه لا يكون الشيء محتاجا ولا مؤثرا كالامتناع ع
والعدم اعتباريان ووصفان للممتنع والمعدوم على ما سلف الرابع يصح ان يكون
المعدوم اثر الشيء فان عدم المعلول لعدم العلة ولا يصح استناد الوجود الى العدم
الخامس ترجيح احد المتساويين من غير مرجح باطل بخلاف الترجيح من غير داع
كما في تاثير القديم في الحوادث فان تعلق ارادته بتخصيص الحدوث ببعض الاوقات
مع تساويها لا يحتاج الى داع بل يختار احد مقدوريه المتساويين بلا سبب يدعو
اليه وذلك هو الكمال في الاختيار وفيه بحث السادس المؤثر في جملة الحوادث
قديم وله تاثير متجدد وهو صفة ذهنية اعتبارية يتصف بها القديم من غير
حاجة الى تاثير اخر وفيه البحث فهذه التنبيهات يندفع بتحققها سبع شبه
اوردها المنكرون ولهم شبهة ثامنة تندفع بما سيتحقق في بيان الحكم الرابع
من احكام الامكان واما الراي الثاني وهو ان المحوج الى المؤثر الحدوث لا الامكان ن
فوجه بان الممكن انما يحتاج الى المؤثر في خروجه من العدم الى الوجود اعني الحدوث وث
اذ ماهيته لا تفي بذلك فاذا خرجت الى الوجود زالت الحاجة ولهذا يبقى بعد
زوال المؤثر كبقاء البناء عند فناء البناء وفيه نظر لانه ليس لماهية الممكن خروج
من العدم الى الوجود يسمى بالوجود بالحدوث والا لعرضت حالة الخروج عنهما
معا بل ليس لها الا الاتصاف باحدهما فاحتياجها الى المؤثر في هذا الاتصاف وقضية
البناء كاذبة فان البناء ليس علة موجبة للبناء حقيقة وكلامنا في العلة الموجبة
بل هو بحركة يده مثلا علة لحركات الالات من الخشبات واللبنات وتلك الحركات
معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الالات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية
غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يضرها عدم شيء منها قالوا اذا لا حظ
العقل حدوث شيء طلب علته وان لم يلاحظ معه شيء اخر قلنا لو جوز العقل
وجوب الحادث لذاته لما طلب علته اصلا فظهر ان ذلك الطلب بملاحظة امكانه
الناشئة عن ملاحظة اتصافه بالعدم اولا وبالوجود ثانيا قالوا لو كان المحوج هو
الامكان لاحوج في جانب العدم فيلزم ان تكون الاعدام الازلية معللة مع كونها

مستمرة قلنا عدم المعلول لعدم العلة وان كانا مستمرين خاتمة ضعف الامام
الرازي كون الحدوث وحده اومع الامكان اوالامكان بشرط الحدوث علة لاتصاف الممكن
بالحاجة واستدل بان الحدوث صفة للوجود فيتاخر الحدوث عن الوجود والوجود
متاخر عن تاثير العلة وتاثير العلة متاخر عن الحاجة والحاجة متاخرة عن علة
الحاجة ضرورة فيلزم تاخره عن نفسه بمراتب والاظهر في العبارة فيلزم تقدم
الشي على نفسه بمراتب والمال في المعني واحد وتقريره يستدعي تقدمه وهي ان
قلنا الممكن يحتاج في وجوده الي المؤثر قضية صادقة في نفس الامر فيكون الممكن
موصوفا في حد ذاته بالحاجة الي غيره وكما ان اتصاف الشي بالصفات الوجودية
يحتاج الي العلة فكل الصفات تحتاج الي العلة في وجودها ايضا دون العدمية
اذ لا وجود لها الا تري انه اذا قيل لم اتصف زيد بالعمي كان سوالا مقبولا عند العقلا
بخلاف ما لو قيل لاي شي وجد العمي في نفسه وكما يجوز ان يعلل اتصاف الشي بوصف
من الاوصاف الثبوتية باتصافه ببعض اخر منها كذلك يجوز ان يعلل اتصافه ببعض
الاعتبارات ببعض اخر منها وكما ان العلل هناك موصوفة بالتقدم علي معلولاتها كذلك
ههنا موصوفة به ايضا اذا تقرر هذا فالمقصود في هذا المقام بيان علة اتصاف الممكن
بالحاجة في نفس الامر ماذا فذهب القدما الي ان تلك العلة هي اتصافه بالامكان وذهب
جمهور المتاخرين الي انها اتصافه بالحدوث وحده اومع غيره فورد عليهم ان اتصاف الحادث
بالحدوث في نفس الامر متاخر بالذات عن اتصافه بالوجود فيها واتصافه بالوجود متاخر
كذلك عن الايجاد وهو ايضا متاخر كذلك عن احتياجه فلا يمكن ان يكون اتصافه بالحدوث
علة لاتصافه بالحاجة فلم يريد وان هذه الامور موجودات خارجية وبعضها علل البعض
في الخارج حتي يكون من قبيل تنزيل الاعتباريات منزلة الحقيقيات بل اريد انها امور اعتبارية
لا حاجة بها الي علة في وجودها لكن الاشيا متصفة بها في نفس الامر فلا بد لذلك الاتصاف
من علة متقدمة علي معلولها بحسب نفس الامر الحكم الثاني من احكام الامكان واليه اشرت
بقولي واولوية الوجود والعدم به لذاته امتنعها وتقريره ان الممكن لا يكون احد الطرفين
اي الوجود او العدم اولي به لذاته وبه قال الاكثرون من الاولين والاخرين كما في شرح
الصحايف قال في المواقف ومنهم من جوز ذلك اي كون احد طرفيه اولي به لذاته فقالت
طايفة العدم اولي بالممكنات السيالة كالحركة والزمان اذ لولا ذلك لجاز بقاوها ورد
بان الوجود غير البقا وغير مستلزم له وماهية تلك الاشيا لا تقتضي النقض والعدد

ليست

ليست قابلة للبقا مع تساوي نسبتها الي اصل الوجود والعدم وقال بعضهم العدم اولي
بالممكنات كلها اذ يكفي فيه انتفا جزء من عللها ولا يتحقق وجودها الا بتحقق جميع
اجزاء عللها فالعدم اسهل وقوعا ورد بان سهولة عدمها بالنظر الي غيرها لا يقتضي اولو بته
لذاتها وقال بعضهم اذا وجد المؤثر وعدم الشرط فالوجود اولي وعكسه العدم وفساده
ظاهر لان تلك الاولوية مستندة الي الغير لا الي ذات الممكن احتج علي بطلان الاولو ية
بانه لو كان احد طرفي الممكن اولي به لذاته فالطرف الاخر ان امتنع بسبب تلك الاولوية
الذاتية كان الطرف الاول لذاته واجبا فيصير الممكن اما واجبا او ممتنعا لذاته هف
وان لم يمتنع الطرف الاخر فاما ان يقع بلا علة وهو محال بديهة لان المساوي لما امتنع
وقوعه بلا علة فالمرجوح اولي واما ان يقع بعلة فثبوت الاولوية للطرف الاول متو قف
علي عدم تلك العلة للطرف الاخر ضرورة فلا تكون الاولوية ذاتية بل مع انضمام ذلك
العدم اليه والمفروض خلافه فان قيل انا نجوز ثم حصول الاولوية لاحد الطرفين من
الذات مع انضمام علة الطرف الاخر اليه فليفرض ان ذلك الطرف هو الوجود فيصير
اولي بسبب انضمام عدم علة العدم الي ذات الممكن وانه يغني عن وجود المؤثر في الممكنات
الموجودة فينسد باب اثبات الصانع قلنا سبب العدم عدم لان اعدام المعلولات
مستندة الي اعدام عللها فعدم سبب العدم وجود لان عدم العدم وجود قطعا
فيحصل المطلوب تنبيه قد يقال ايراد هذا الحكم للممكن مما لا فايدة فيه لان الممكن
هو الذي يتساوي طرفاه بالنظر الي ذاته فلا يتصور حينئذ ان يكون احدهما اولي
به لذاته والا لم يكن هناك تساو وجوابه ان الممكن الخارج من القسمة هو ما لا
يقتضي وجوده اقتضا يستحيل معه انفكاك الوجود عنه كالواجب ولا يقتضي عدمه
كذلك كالممتنع وليس يلزم من هذا تساوي طرفيه لذاته لزوما بينا بل يحتاج فيه الي
بيان انه لا يجوز ان يكون لاحد طرفيه بالنظر الي ذاته اولوية غير واصلة الي حد
الوجوب **الحكم الثالث** واليه اشرت بقولي ولم يجز وجود ممكن ما لم يجب صدوره
عن فاعل ومعناه ان الممكن ما لم يجب صدوره عن موثره لم يوجد وتقريره يتوقف علي
امرين احدهما ان الممكن محتاج الي العلة المؤثرة في وجوده لما مر الثاني ان الاولوية
الناشية عن تلك العلة اذا لم تصل الي حد الوجوب لا يكفي في وقوعه لانه اذا صار
الوجود بسبب تلك العلة اولي بلا وجوب وكان ذلك كافيا في وقوعه فلنفرض مع
تلك الاولوية الوجود في وقت والعدم في وقت اخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين

بالوجود لمرجح لم يوجد في الاخر لزم ترجح احد المتساويين بلا سبب وان كان لمرجح لم
تكن الاولوية الشاملة للوقتين كافية للوقوع والمقدر خلافه وايضا الاولوية لا تنشا
الا من العلة التامة لانه متى فقد جزء من اجزائها كان العدم اولى فاذا فرض ان اختص ص
احد الوقتين بالوجود لمرجح لم يوجد في الاخر لم تكن العلة التامة علة تامة فقد ثبت
ان الاولوية وحدها غير كافية فما لم يجب وجود الممكن عن علته بحيث يستحيل تخلفه
عنها لم يوجد وهذا الوجوب يسمى الوجوب السابق لسبقه على وجوده لانه وجب اولا
وجوده من علته فوجد ثم انه اذا وجد فبشرط الوجود واخذه معه يمتنع عدمه والا
جاز اجتماع عدمه مع وجوده وهذا وجوبه اللاحق لوجوده فانه وجد اولا فامتنع
عدمه ووجب وجوده فللممكن وجوبان يحيطان بوجوده وهما بالغير لان الاول بالنظر
الى وجود العلة والثاني بالنظر الى وجود الممكن واخذه معه فلا ينافيان الامكان الذاتي
لانه بالنظر الى ذات الممكن مع قطع النظر عن كون علته موجوده وعن كونه موجودا ان
وقس على ذلك حال الممكن المعدوم فانه محفوف بامتناعين احدهما من عدم علة وجوده
والثاني من عدمه **الحكم الرابع** واليه اشرت بقولي وقد يحتاج الممكن حال بقائه احتياجه
الى مؤثر غير وجوده حصلا نصب غير على انه مفعول حصلا وضمير حصل عائد الى المؤثر اي
يحتاج الممكن في حالة بقائه احتياجه الى المؤثرية تحصل اثر غير الوجود الذي كان حاصلا
ووجهه بان علة الحاجة هو الامكان والامكان حالة بقا الممكن باق لان الامكان الذي
تقتضيه ذات الممكن من حيث هي هي لازم يستحيل انفكاكه عنها ضرورة فيكون الممكن
حالة بقائه محتاجا الى المؤثر لوجود علة الحاجة يؤثره ان يقال كما ان اتصاف الممكن
بالوجود في زمان حدوثه لم يكن مقتضى ذاته لاستوا نسبته الى وجوده وعدمه كذلك
انضمام ذلك الوجود وبقا اتصافه في الزمان الثاني وما بعده ليس مقتضى ذاته لان
استوا نسبته الى طرفيه امر لازم له في حد ذاته فكما استحال اقتضاؤه الوجود في
الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني فكما ان اتصافه بالوجود في
زمان الحدوث مستند الى المؤثر كذلك اتصافه بما بعده من الازمنة مستند اليه
ايضا والاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه ببقاء الوجود فهو في
وجوده ابتداوية استمرارا محتاج الى المؤثر الذي تفيده الوجود وتديمه له على معنى
انه يجعله متصفا بالوجود ويديم له ذلك الاتصاف لا على معنى انه يوجد اتصافه بالوجود
ويوجد دوام اتصافه به لان الاتصاف ودوامه امران اعتباريان لا وجود لهما

بل

في الخارج ومن قال ان التاثير في الباقي تحصيل الحاصل فقد وهم ان المؤثر يحصل في
الزمان الثاني اصل الوجود الذي كان او وهم انه يفيد البقا ويحصله للممكن الماخوذ
مع بقايه وكلاهما باطل ومن قال ان التاثير اذا كان في امر متجدد لا يكون تاثيرا في
الباقي البته فقد توهم ان ذلك المتجدد وجود ابتداي وهو ايضا باطل لان التاثير
في ذلك الوجود الحاصل لا في اصله بل في بقائه ودوامه الذي هو متجدد وما يقال
ان المعنى بالتاثير هو استتباع وجود المؤثر وجود الاثر وذلك حاصل حال البقا
فراجع الى ما ذكرناه من ان وجوده لوجوده ودوامه لدوامه **ص**
وقدم تاثير مختار منع اذ هو مسبوق بقصد ذاك مع عدمه اذ لم يجز ان يقصدا
ايجاد شي قبل قصد وجدا وقابل تقدم الذي استند اليه نفيا لاختياره اعتقد
وما سوى صفاته وذاته فحادث سمته مخلوقاته عند جميع المتكلمينا
وقدم الصفات عن غزلينا انكاره لكنه قد الزما قوله بمعنى وذا ما سلما
ش هذا هو المبحث الرابع في القدم ومعنى القدم ان لا ابتدا ان القدم ينافي تاثير
المختار لان التاثير مسبوق بقصد التاثير المقارن لعدم الاثر اذ لا يجوز ان يقصد
ايجاد شي وجد قبل القصد فان القصد الى ايجاد الموجود محال والحكما القائلون بقدم
العالم انما اسندوه الى الصانع لاعتقادهم نفي اختياره وانه موجب وخص المتكلمون
القدم بذات الله تعالى وصفاته **اعلم** ان ابحاث القديم ترجع الى امرين احدهما
انه لا يستند الى القادر المختار ولا يكون اثرا عنه اتفاقا من المتكلمين والحكما وانما مطلب
اسندوا العالم الى الفاعل تعالى لاعتقادهم انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار
ولو اعتقدوا كونه مختارا لم يذهبوا الى قدم العالم المستند اليه والمتكلمون لو سلموا
كونه تعالى موجبا بالذات لم يمنعوا استناد القديم اليه فحاصل هذا جواز استناد
القديم الى الفاعل الموجب اتفاقا وامتناع استناده الى الفاعل المختار اتفاقا لان
فعل المختار مسبوق بالقصد الى الايجاد دون فعل الموجب اذ لا قصد له وانه مقارن ن
لعدم ما قصد ايجاده ضرورة فان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة فالنزاع
بينهم في قدم العالم وحدوثه مع كونه مستندا الى الله تعالى اتفاقا يرجع الى كون
الفاعل الموجد للعالم موجبا او مختارا حتى لو اتفقوا كلهم على انه موجب او على انه
مختار لاتفقوا على قدم العالم على التقدير الاول وعلى حدوثه على تقدير الثاني وفيه
نظر لانه يدل على ان المتكلمين بنوا مسالة الحدوث على مسالة الاختيار وليس كذلك

بل بالعكس فانهم استدلوا اولا علي كون العالم حادثا من غير تعرض لفاعله اصلا فضلا
عن كونه مختارا ثم بنوا علي حدوثه ان موجده يجب ان يكون مختارا اذ لو كان موجبا لكان
العالم قديما وهو باطل **واعلم** ان القايل بان علة الحاجة هي الحدوث وحده او مع الامكان
حقه ان يقول القديم لا يستند الي علة اصلا اذ لا حاجة له الي مؤثر قطعا فلا يتصور منه
القول بان القديم يجوز استناده الي الموجب الا ان يتنزل من اعتبار الحدوث الي اعتبار
الامكان وحده **فان قلت** مثبتو الحال من الاشاعرة زعموا ان عالميته تعالي مستندة
الي علمه مع كونهما قديمين وابو هاشم من المعتزلة زعم ان الاحوال الاربعة وهي العالمية
والقادرية والحيية والماجودية معللة بعلة خامسة هي الالوهية وكلها قديمة
فهم بين ان يجعلوا الواجب بالذات متعددا او يجعلوا القديم مستندا الي الغير والاول
باطل فتعين الثاني فهذه الاقوال منهم منافية لما ذهبوا اليه من اعتبار الحدوث ولا
مجال لتاويل التنزيل فيها **قلت** قد يعتذر عن ذلك بان القديم ما لا اول لوجوده
فالحال لا يوصف بالقدم الا ان يغير تفسيره بانه ما لا اول لثبوته وبان صفات الله تعالي
ليست عين الذات ولا غيرها فلا يلزمهم تعدد الواجب ولا تعليل القديم بغيره **قال**
في شرح المواقف وانت تعلم ان امثال هذه الاعتذارات امور لفظية لا معنوية تنبيه
ما تقدم من حكاية الاتفاق علي عدم جواز استناد القديم الي المختار وجواز استناده
الي الموجب هو ما ذكره في المواقف اول البحث ثم نقل عن الامدي تجويز استناد القديم
الي المختار وعن الامام الرازي منع استناده الي الموجب القديم **قال** الامدي سبق الايجاد
قصدا كسبق الايجاد ايجابا فكما ان ذلك سبق بالذات لا بالزمان فيجوز مثله ههنا
والفرق بينهما فيما يعود الي السبق واقتضا العدم وقال الرازي تاثير الموجب في القديم
اما حال بقائه وفيه ايجاد الموجود واما في حال عدمه او حدوثه وعلي التقديرين يكون
حادثا وقد فرضناه قديما هف **الامر الثاني** واشرت اليه بالابيات الثلاثة التي اولها
وما سوي صفاته وذاته الخ وتقريرها ان المتكلمين قد اجمعوا علي ان غير ذات الله وصفاته
لا يوصف بالقدم لان ما سوي الله مخلوق وكل مخلوق حادث عندهم وجوزه الحكما اذ قالوا
العالم قديم علي ما سياتي تفصيله في بحث حدوث العالم واتفق اهل الملة والحكما علي اتصاف
ذات الله تعالي بالقدم واما صفاته فكذلك عند الاشاعرة ومن يحذو حذوهم فانهم اجمعوا
علي ان لله تعالي صفات موجودة قايمة بذاته علي ما سياتي تحقيقه وانكر المعتزلة ان
يوصف بالقدم ما سوي الله تعالي سوا كان صفة له او لم يكن انكارا بحسب اللفظ لكنهم قالوا

به معني فانهم اثبتوا لله تعالي الاحوال الاربعة وابو هاشم الخمسة علي ما تقدم فاثبتوا
مع الله تعالي في الازل امورا كثيرة ولزمهم تعدد القديم مع تحاشيهم عن اطلاق القديم
علي غيره تعالي كذا قال الامام الرازي واليه اشرت بقولي لكنه اي العزلي قد الزم القول
بقدم الصفات معني وان انكره لفظا واما قولي وذا اما سلما فاشرت به الي نظر في
كلام الامام ذكره في المواقف فقولي وذا اي الالزام لم يسلم للملزم وتقرير النظر ان القديم
موجود لا اول له وهذه الامور التي اثبتوها احوال لا توصف عندهم بالوجود فلا
يكون قديمة الا ان يراد بالقديم ثابت لا اول له لكن الكلام في المعني المشهور وايضا
هذا انما يلزم مثبتي الحال منهم دون غيرهم وسياتي في بحث الصفات مزيد بيان لهذا
البحث **ص** وحادث عدمه قد سبقا وجوده وقبل ما قد سبقا بالغير سبقا هو ذاتي اعم
اذ ليس سبق ذا زمانا ملتزم **ش** هذا هو المبحث الخامس في الحدوث واشرت في البيتين
الي تفسير الحادث وهو المسبوق بالعدم اي يكون عدمه قبل وجوده فيكون لوجوده
اول هو معدوم قبله وهذا هو الحادث الزماني ويقابله القديم الزماني وقيل هو
المسبوق بالغير سبقا ذاتيا سوا كان هناك سبق زماني اولا وهو المسمي بالحادث الذاتي
وبازايه القديم الذاتي فيكون الحادث بالتفسير الثاني اعم منه بالتفسير الاول اذ لا يعتبر
في الثاني تقدم الزمان الا تري ان المعلول القديم بتقدير ثبوته حادث بالمعني الثاني
دون الاول لان كل معلول مسبوق بغيره الذي هو علته سبقا ذاتيا دون المعني الاول
قال الحكما في اثبات الحدوث الذاتي الممكن لذاته غير مقتض للوجوب ولغيره مقتض
له وما بالذات مقدم بالذات علي ما بالغير لان ارتفاع حال الشي بحسب ذاته يستلزم
ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع ما للذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب
غيره فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب الذاتية فيتقدم ما بالذات علي ما بالغير تقدم الواحد
علي الاثنين فاذن لا وجوده اي عدمه متقدم علي وجوده تقدم ما بالذات وهو الحدوث
الذاتي **قال** في شرح المواقف ويظهر من هذا الكلام ان الحدوث الذاتي هو مستو
فيه الوجود بالعدم ايضا كالحدوث الزماني لان السبق في الذاتي بالذات وفي الزماني
بالزمان وقد صرح بذلك بعض الفضلا لكنه مشكل جدا فان العدم لا تقدم له بالذات
علي الوجود والا كان علة له وحدا لعلته ولا يتصور ذلك في الممكنات المستمرة الوجود
في الازل عندهم مع كونها محدثة حدوثا ذاتيا **ويرد** علي الدليل الذي ذكروه ان عدم
اقتضاء الوجود وان كان امرا ثابتا للممكن بحسب ذاته لكنه لا يوجب اقتضا الممكن

لذاته العدم ليكون عدمه سابقا علي وجوده سبقا ذاتيا كما زعموه نعم لا اقتضا
الوجود والعدم لكونه مستندا الي ذات الممكن سابق علي اقتضا الوجود لكونه
مستندا الي غيره فان جعل مسبوقية استحقاق الوجود بلا استحقاقيته حدوثا ذاتيا
كما فعله الامام الرازي صح ان ثبت ان ما بالذات مقدم علي ما بالغير لكنه منظور
فيه لان غاية ما ذكروه في اثباته ان ارتفاع الاول يستلزم ارتفاع الثاني من دون عكس
وليس يلزم تقدم الاول علي الثاني الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب لارتفاعه ولم يثبت
ذلك بما ذكروه وعلي تقدير ثبوته انما يصح هذا اذا قلنا الوجود غير الماهية في الممكنات
حتي يتصور هناك ان لا اقتضاها الوجود مقدم علي اقتضائه اذ لو كان الوجود عينها
لم يتصور ذلك اصلا **تنبيهان** احدهما الحدوث لا يعقل الا مسبوق امر علي الحادث لكن
الحدوث مسبوقية وجود الشي فلا يعقل الا بامر سابق عليه فذلك السابق اما عدمه
الذي يمتنع اجتماعه مع اللاحق او امر اخر يمكن اجتماعه معه وانما اختلف تفسيره
نظرا الي ذلك الامر فاذا اعتبر تقدم العدم كان الحدوث زمانيا لامتناع اجتماع
المتقدم والمتاخر واذا اعتبر تقدم غير العدم وهو العلة كان الحدوث ذاتيا شاملا
للممكنات باسرها اتفاقا لان كل ممكن مسبوق بعلته سبقا جامعا فيه السابق
اللاحق ويكون القدم الذاتي مختصا بالواجب تعالي **الثاني** قال الحكما التقدم علي
خمسة اوجه التقدم بالعلة كتقدم حركة الاصبع علي حركة الخاتم والتقدم بالذات كتقدم
الواحد علي الاثنين والتقدم بالزمان كتقدم موسي علي عيسي عليهما السلام والتقدم بالشرف ف
كما لابي بكر علي عمر رضي الله عنهما والتقدم بالمرتبة بان يكون المتقدم اقرب الي
مبدا معين **وقال** المتكلمون هنا نوع اخر من التقدم غير ما ذكر كما لاجزا الزمان
بعضها علي بعض فانه ليس بالعلة ولا بالذات لعدم الافتقار ولا بالشرف والمرتبة
وهو ظاهر ولا بالزمان والا تسلسل وقد يجاب عنه بان ذلك هو التقدم بالزمان
وانه لا يعرض الا للزمان فاذا اطلقناه علي غيره كان تقدما بالعرض كما ان القسمة
تعرض للكم فاذا عرضت لغيره كان بواسطة الكم وذلك لا يوجب للكم كما اخر
فكذلك ههنا اذا قلنا لغير الزمان انه متقدم اردنا ان زمانه متقدم ولا يوجب
ذلك ان للزمان زمان **ص** وحدة شي كونه بحيث لا يصح ان تنقسم ذاته الي
مشتركات هي في الماهية وكثرة مقابل للوحدة وذان غير الكون والماهية
وخارجا وجود كل اثبت لدا الحكيم واعتبار عقلي للمتكلمين اهل الفضل

اول مباحث الوحدة والكثرة

ش

ش هذا شروع في مباحث الوحدة والكثرة والمذكور في النظم ثلاث مباحث **الاول**
في حقيقة الوحدة والكثرة **الثاني** في اقسام الوحدات **الثالث** في اقسام الكثرة والمذكور
في هذه الابيات هذا المبحث الاول وفيه امور **احدها** عرف قوم منهم القاضي البيضاوي
الوحدة بانها كون الشي بحيث لا ينقسم الي امور متشاركة في الماهية والكثرة ما يقابلها
وهذا هو المذكور في النظم فشمل قولي كونه بحيث لا يصح ان ينقسم لما لا ينقسم اصلا
كالنقطة مثلا وما انقسم الي ما يخالفه في الحقيقة كزيد المنقسم الي اعضائه وعلم من
قولي ووحدة مقابل للكثرة ان الكثرة كون الشي بحيث ينقسم الي امور متشاركة
في الحقيقة كفردين او افراد من نوع واحد ولم يتعرض في المواقف لتعريف الوحدة
والكثرة **قال** الاصفهاني في الوحدة لا يمكن تعريفها بحسب الحقيقة لان تصورها بديهي
قال والتعريف الذي ذكره المصنف بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة والايراد **قلت**
وهو غير جامع ولا مانع لان الكثرة المجتمعة من الامور المختلفة الحقائق كانسان وحمار
وفرس داخلة في حد الوحدة وخارجة عن حد الكثرة فالاولي ان يقال الوحدة كون
الشي بحيث لا ينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم **قال** الشريف هما بديهيتان فان تصور
الوحدة جزو من تصور وحدتي المتصورة بالضرورة وايضا فان كل احد يعلم انه واحد
بلا كسب وقس حال الكثرة علي حال الوحدة وقد يقال الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة
والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة فان النفس تدرك اولا جزئيات ترتسم صورها
في الالات ثم تنتزع من تلك الجزئيات المتكثرة صورة كلية واحدة وترتسم في
العقل اي في ذات النفس فالوحدة عارضة لما هو حاصل في النفس والكثرة عارضة
لما هو في الالة والمدرك للكل هو النفس ليس الا فاذا اعتبرت من حيث انها مدركة بذاتها
كان العارض لما ارتسم فيها اظهر عندها من العارض لما ارتسم في الاتها واذا اعتبرت
من حيث انها مدركة بالالات انعكس الحال في العارضين سوا اجزا كليين او جزئيين
قالوا فيجوز التنبيه علي كل معني من الوحدة والكثرة بصاحبتها الا ان الوحدة لما
كانت مبدا للكثرة ومنها وجودها كان التنبيه عليها بالوحدة اولي من العكس بل
لا يبعد ان يقال تعريف الكثرة بها تعريف حقيقي **الثاني** بين الوحدة والكثرة
مقابلة قطعا اذ لا يجوز اجتماعهما في شي واحد من جهة واحدة لكن مقابلة الوحدة
والكثرة ليست ذاتية اي ليس بين ذاتيهما تقابل لانهما لا يعرضان لموضوع واحد
بالشخص اي ليستا مستويتين بالعروض الي موضوع واحد شخصي واتحاد الموضوع

معتبر في المتقابلين مطلقا لان التقابل هو امتناع اجتماع شيئين في موضوع واحد من
جهة واحدة ومعني ذلك ان العقل اذا اخذ لاحظهما وقاسهما الي موضوع واحد شخصي
جوز بمجرد تلاحظهما ثبوت كل واحد منهما علي سبيل البدل دون الاجتماع من جهة واحدة
لكن ربما امتنع ثبوت احدهما بسبب تعين الاخر فيه لامر من خارج وليس الحال في
الوحدة والكثرة كذلك لان موضوع الوحدة جزء لموضوع الكثرة كما ان الوحدة جزء لها بل
وايضا فاقسام التقابل اربعة وهي تقابل السلب والايجاب وتقابل العدم والملكة وتقابل
التضاد وتقابل التضايف وليس بين ذاتي الوحدة والكثرة شيء من الاقسام الاربعة
فلا يكون بينهما تقابل بالذات وذلك لان الوحدة مقومة للكثرة فلا تكون عدما لها
فلينتفي الثلاثة الاول لان السلب والعدم والضد لا تقوم مقابلاتها وينتفي الرابع ايضا
لان كون الوحدة مقومة للكثرة يستلزم التقدم لان الداخل في القوام جزء فهي مبدا
للكثرة وجزء فهي متقدمة فلا تكون متضايفة للكثرة لان المتضايفين متكافيان
لا تقدم لاحدهما علي الاخر وجودا ولا تعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون الكثرة
فلا تضايف ودلالة التقدم علي نفي التضايف ظاهرة جدا ويقرب منها دلالته علي نفي
التضاد بخلاف القسمين الاولين فان تعقل الملكة والايجاب متقدم علي تعقل العدم
والسلب ودلالة التقويم علي نفي ما عدا التضايف ظاهرة واما علي نفي التضايف فانما
يظهر بملاحظة التقدم كما تقدم واذا علمت انه لا بد بين الوحدة والكثرة من التقابل
وانه ليس تقابلا ذاتيا تعين ان يكون تقابلا بالعرض وذلك للاضافة العارضة لهما
بديهي المكيالية والمكيلية فان الوحدة مكيال للعدد وعاد له بمعني انها تفنيه
باسقاطها منه مرة بعد اخري والعدد مكيل ومعدود بها والشيء من حيث انه مكيال
لا يكون مكيلا وبالعكس فلذلك لم يجز ان يكون الشيء واحدا وكثيرا معا من جهة واحدة
والا كان مكيالا من حيث انه مكيل وهو محال لان المكيالية والمكيلية متضايفان
فبين الوحدة والكثرة تقابل التضايف بالعرض وبين عارضيهما تقابل التضايف
بالذات وكذا نقول الوحدة علة والكثرة معلول لها والعلية والمعلولية من الامور
المتضايفة **فان قلت** تعريف الوحدة والكثرة بما مر يقتضي تقابل الوحدة والكثرة بالسلب
والايجاب وهو تقابل بالذات **قلت** تقابل السلب والايجاب انما هو بين الانقسام وسلبه
ولا شك ان كون الشيء بحيث لا ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم عدم الانقسام **فان قلت** في العبارة
مساهلة والمقصود ان الوحدة عدم الانقسام **قلت** هذا علي تقدير صحته في الوحدة

لايتأتي

لايتأتي في الكثرة لان حقيقتها مركبة من الوحدات فاذا كانت الوحدة عدم الانقسام
كانت حقيقة الكثرة مجموع عدميات انقسامات وذلك مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام م
وان كان مفهوم الانقسام لازما له **تنبيهان** احدهما دعوي التقابل بين الوحدة
والكثرة اما بين مفهوميهما فهو تقابل ذاتي بالسلب والايجاب وقد مشي عليه في
المواقف واما بين ما صدقا عليه فاما ان يعتبر بين الكثرة والوحدة التي هي جزؤها
فهو تقابل بالعرض كما هو المشهور واما بين الكثرة والوحدة التي تطرأ علي موضوع
الكثرة فتبطلها وتنفيها فهو تقابل بالتضاد وفيه نظر لعدم اتحاد الموضوع ولان
البحث في الحقيقة لا الافراد **قال** الشريف التحقيق المفهوم من كلامهم هو ان الكثرة
ملتئمة من الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك شيء يعتبر فيها
سوي الوحدة تبين واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها واذا كانت حقيقة
الكثرة مركبة من حقيقة الوحدة لم يكن بين حقيقتيهما تقابل بالذات اصلا اهـ هذا
هو مقصد القوم لا ان بين مفهومي تعريفيهما تقابلا بالذات او بالعرض **الامر الثالث**
واليه اشرت بقولي وذات غير الكون وللماهية ان الوحدة والكثرة غير الوجود وغير
الماهية فهذه اربعة مطالب **الاول** ان الوحدة غير الوجود والدليل عليه ان الوحدة
تجامع الكثرة والوحدة لا تجامعها فالكثير من حيث هو كثير موجود وليس من هذه
الحيثية بواحد ولو كانا متحدين لكان اذا صدق احدهما علي شيء من جهة صدق عليه
الاخر من تلك الجهة وقد ظن بعضهم ان الوحدة نفس الوجود فتكون الوحدة الشخصية
نفس الوجود الشخصي الثابت لكل موجود معين وهو باطل لانه لو كان الوجود الشخصي
نفس الوحدة الشخصية لكان التفريق الواقع في الجسم الواحد اعداما لذلك الجسم المتشخص
وايجادا لجسمين اخرين اذ بالتفريق تبطل الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص
وكون التفريق اعداما باطل اذ ليس شق البعوض بابرته البحر اعداما وايجادا
لبحرين اخرين والمجوز لذلك لا يخاطب هذا كلام المواقف وحمله الشريف علي ارادة
من بناه علي انه مجرد استبعاد لا ينافي الجواز العقلي **قال** وانما جوزه من جوزه
بناء علي ان الصورة الجسمية هوية متصلة بحد ذاتها فاذا اورد عليها الانفصال
زالت تلك الهوية الاتصالية ووجد هويتان اخريان اتصاليتان والموجود في الحالين
معا هو الهيولي التي لا اتصال لها في نفسها ولا انفصال بل تجامع كلا منهما وهي هي قال
وهذا الدليل بعينه يدل علي ان الوحدة ليست عين التشخص فان الجسم البسيط الواحد

اذا جزي زالت وحدته دون هويته الشخصية والا كان التفريق اعداما ويدل
عليه ايضا ان الامور الكلية موصوفة بالوحدة دون التشخص **تنبيه** الوحدة
وان كانت غير الوجود لكنها تساويه بمعنى ان كل ما له وحدة فهو موجود في الجملة
وكل موجود له وحدة ما حتى الكثير الذي هو ابعد الاشيا عن الاتصاف بالوحدة فان
العشرة المخصوصة مثلا عشرة من العشرات **فان قلت** اتصاف الكثير بالوحدة يمنع
تقابل الوحدة والكثرة **قلت** ممنوع فانهما لم يعرضا لشي واحد نعم عروض الوحدة ن
للكثرة لا للكثير فالوحدة عارضة للعشرة العارضة للجسم فتغاير الموضوع فلم
يمتنع التقابل **فان قلت** كيف تعرض الوحدة للكثرة وهما متقابلان **قلت** لا استحالة
في عروض احد المتقابلين للاخر انما المحال عروضه لمعروض الاخر **فان قلت** اذا لم
تعرض الوحدة للكثير لم تساو الوجود بالمعنى الذي ذكرتم فانه موجود لم تعرض له وحدة
قلت المراد من عروض الوحدة للكثرة انها عارضة لذات الكثير مع ملاحظة صفة
الكثرة بخلاف الكثرة فانها عارضة لتلك الذات بلا ملاحظة كثرة وبعبارة اخرى
ذات الكثير من حيث التفصيل معروضة للكثرة ومن حيث الاجمال معروضة للوحدة
ولا استحالة في عروض المتقابلين لشي واحد من جهتين قال الشريف ولنا ان نقول ان
الوحدة عارض للكثرة بالذات وللكثير بالعرض **المطلب الثاني** ان الوحدة غير الماهية
وزائدة عليها ودليله ان الماهية من حيث هي تقبل الكثرة واذا اخذت مع الوحدة تابا
فلا تكون الوحدة نفسها ولا جزها **المطلب الثالث** ان الكثرة غير الوجود ودليله ان
الكثرة لو لم تكن غير الوجود يلزم ان يكون الجميع اعداما فانه اذا جمعت الجسم كمياه
بظروف متعددة وجعلت في ظرف واحد فقد زالت كثرتها التي هي وجودها فرضا
فيلزم اعدام تلك الاجسام وايجاد جسم واحد وانه باطل والمجوز مكابر **المطلب الرابع**
ان الكثرة غير الماهية لما ذكر في الوحدة فان الماهية كالانسانية مثلا من حيث هو قابله
للوحدة فاذا اخذت مع الكثرة مفصلة كانت ابية **الامر الرابع** وهو تمام امور المبحث
الاول من مباحث الوحدة واليه اشرت بقولي وخارجا وجود كل اثبت لح وحاصله انه اختلف
في وجود الوحدة والكثرة فاثبته الحكما وانكره المتكلمون وقد تقدم في مبحث الوجوب
والامكان التنبيه على الماخذ من الجانبين فيقال من جانب المثبت الوحدة جزء من الواحد
الموجود في الخارج فتكون موجودة فيه وايضا لو كانت عدمية لم تتحقق الا باعتبار
العقل فلا يكون الواحد واحدا في نفسه وايضا هي نقيض اللاوحدة العدمية وايضا

لا فرق بين وحدته وبين لا وحدة له وقد عرفت هناك اجوبتها وتنسحب حال الكثرة عليها
ويقال من جانب النافين لو وجدت الوحدة لشاركت الوحدات في الوحدة وامتازت عنها
بخصوصية فللوحدة وحدة اخرى وايضا لو كانت موجودة لتوقف انضمامها الى الماهية
على كونها وحدة لامتناع عروض الوحدة للمتصف بالكثرة واذا كانت الوحدة عدمية
كانت الكثرة المركبة منها كذلك وايضا يمكن احد الدليلين فيها وقد مر جوابهما **تتمة**
مراتب الاعداد انواع متخالفة لاختلافها باللوازم كالصم والمنطقية والتركيب والاولية
وتقوم كل عدد بوحداته التي فيه فالعشرة مثلا بمجموع وحدات مبلغها العشرة وليس
تقوم كل عدد بالاعداد قال ارسطو ليست العشرة ثلاثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا
غيرهما من الاعداد التي يتوهم تركبها منه لامكان تصور العشرة مع الغفلة عن هذه الا عداد
بل هي عشرة مرة واحدة **ص** وواحد بنفس مفهوم منع عن حمل على كثيرين وقع
مميزه بواحد بالشخص لا كثرة فيه وسواه حصلا فيه تكثر بوجه وحدته
بالنوع ان اوجبها ماهيته او جزوها فواحد بالجنس او بالفصل او خارجها فقد فصوا
مميزه بواحد في العرض اما بمحمول كما في الابيض للثلج والقطن او الموضوع
وسمين متحدا بالنوع مماثلا وما بجنس اتحد مجانسا او عرض فذاك فذ
سمو مساويا لدى الكمية وقل مشابه لدى الكيفية **ش** ذكرت في هذه الجملة امرين
احدهما اقسام الواحد فالواحد اما ان يكون نفس مفهومه اي تصوره مانعا من وقوع
الشركة فيه اي يكون جزئيا حقيقيا ويقال فيه اما انه لا ينقسم اي الى جزئيات وهو الواحد
بالشخص واما انه لا يكون نفس مفهومه اي تصوره مانعا من وقوع الشركة فيه ويقال
فيه بعد ذكر الاول واما ان ينقسم وهو غيره ويسمى واحدا لا بالشخص واليه اشرت بقولي
وسواه وقولي حصل فيه تكثر فيه اشارة الى ان هذا الواحد لا بالشخص لا بد ان يكون كثيرا
من وجه واحدا من وجه اخر وكل من الواحد بالشخص والواحد لا بالشخص ينقسم اقساما
اما اقسام الواحد بالشخص ولم يذكرها في النظم فهو انه لم يقبل القسمة الى الاجزا اصلا فهو
الواحد الحقيقي وهذا ان لم يكن له مفهوم الا عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية وان
كان له مفهوم سواه فاما ان يكون ذا وضع اي يقبل الاشارة الحسية وهو النقطة
المشخصة او لا يكون ذا وضع وهو المفارق المشخص وان قبل الواحد بالشخص فاما الى اجزا
مقداريه متشابهة في الحقيقة وهو الواحد بالاتصال كالماء الواحد بالشخص واما الى مختلفة
بالحقايق وهو الواحد بالاجتماع كالشجر الواحد ثم الواحد بالاتصال بعد القسمة واحد بالنوع

وبالموضوع عند من يقول بالمادة ويقال لمقدارين يتلاقيان عند حد مشترك بينهما
وجسمين يلزم من حركة كل منهما حركة الاخر **واما** اقسام الواحد لا بالشخص فقد تقدم
انه واحد من وجه كثير من وجه فجهة الوحدة فيه اما ذاتية للكثرة اي غير خارجة
عنها واما غير ذاتية اي خارجة عارضة واما لا ذاتية ولا عارضة بل غير محمولة اصلا
فالذاتية اما تمام ماهيتها وهو الواحد بالنوع كالانسان بالنسبة الى افراده فيقال
الانسان واحد نوعي وافراده واحد بالنوع واما جزؤها فاما تمام المشترك بين تلك الكثرة
وغيرها فهو الواحد بالجنس قريبا كان او بعيدا واما ليس تمام المشترك فهو الواحد
بالفصل كالناطق مقيسا الى افراده واما العارضة فواحدها هو الواحد بالعرض ه
اما بالموضوع ان كانت جهة الوحدة موضوعة بالطبع لتلك الكثرة كما يقال الضاحك
والكاتب واحد في الانسانية فان الانسان عارض لهما بمعنى انه محمول عليهما خارج عن
ماهيتهما وهو موضوع لهما بالطبع واما بالمحمول ان كانت جهة الوحدة محمولة بالطبع
على الكثرة كما يقال القطن والثلج واحد في البياض محمول عليهما طبعا وخارج عنهما
واما جهة الوحدة التي لا لا فكما يقال نسبة النفس الى البدن هو نسبة الملك الى المدينة
وقد يسمى واحدها الواحد بالنسبة **تنبيه** قد علمت ان الواحد اقسام وهو مقول
على هذه الاقسام بالتشكيك وبعض الاقسام اولى بمعنى الوحدة في غيره يظهر ذلك بالتامل
فهذه الوحدات مختلفة بالحقيقة فلا يجب اشتراكها في الحكم فمنها ما هو وجودي ومنها
ما هو اعتباري ومنها ما هو زايد على الماهية ومنها ما هو نفسها ومنها ما هو جزؤها
وكذا ساير الاحكام كالجوهرية والعرضية **الامر الثاني** واليه اشرت بقولي وسميا
متحدا بالنوع الخ وهو بيان اسما انواع الوحدة قال في المواقف الوحدة تتنوع انواعا
بحسب ما فيه ولكل نوع اسم ففي النوع مماثلة يعني اذا قيل هما متماثلان كان معناه انهما
متفقان في الماهية النوعية وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم عددا كان
او مقدارا مساواة وفي الشكل مشاكلة وفي الوضع موازاة ومحاذاة كشخصين تساويا
في الوضع بالقياس الى ثالث وفي الاطراف مطابقة كطاسين اطبق طرف احدهما على الاخر
وفي النسبة مناسبة كزيد وعمرو اذا اشتركا في بنوة بكر **ص** وكل شيئين هما غيران
قل فيهما وعندنا الشيئان ان استقل كل فرد منهما بالذات والحقيقة بحيث ما ده
يمكن ان ينفك ذا عن صاحبه فذان غيران تحقق وانتبه وان يفت ذا فيهما فذان قل
وصف وموصوف او الجزء وكل **ش** المشهور الذي ذهب اليه الجمهور ان كل اثنين غيران

كما

كما ان كل غيرين اثنان اتفاقا وقال مشايخ اهل السنة الشيئان ان استقل كل واحد منهما
بالذات والحقيقة بحيث يمكن كل واحد منهما عن الاخر بان لا يكون احدهما قايما بالاخر
ولا متقوما له فهما غيران كالاب والابن فان كل واحد منهما مستقل بالذات بحيث يمكن
انفكاك كل منهما عن الاخر فان الاب والابن وان لم يمكن انفكاك احدهما عن الاخر بحسب
تعقل وصف الابوة والبنوة لكن امكن انفكاك كل منهما عن الاخر فان كان احدهما
قايما بالاخر فهما الصفة والموصوف فالقايم هو الصفة وما قام به الموصوف كالسواد
مع الجسم وان كان احدهما متقوما للاخر فهما الكل والجزء كالانسان والحيوان فانه
لا يمكن انفكاك كل منهما عن الاخر لاحدهما وهو الحيوان يقوم للاخر وهو الانسان
فان الانسان هو الكل والحيوان هو الجزء ولهذا الاصطلاح قال مشايخنا الصفة مع
الذات لا هو ولا غيره اما انها ليست هو فظاهر واما انها ليست غير الذات فلان الصفة
قايمة بالذات **ص** وعلة صورية جزؤه معلوله بالفعل فلتنتبه ن
وعلة القابل ان بالقوة وعلة الفاعل ان اثرت وجوده ولم يكن جزوا وفي
مؤثر به بغاية صف **ش** اعلم ان تصور احتياج الشيء الى غيره ضروري فان كل احد يعلم
احتياجه الى امور واستغناءه عن امور والتصور السابق على التصديق الضروري
مطلقا اولى بان يكون ضروريا فالمحتاج اليه في وجود شيء يسمى علة له وذلك المحتاج
يسمى معلولا والعلة اما تامة واما ناقصة والناقصة اما جزء الشيء او امر خارج عنه
والاول ان كان به الشيء بالفعل كالهيئة للسرير فهو الصورة لا يقال صورة الشيء قد تحصل
في الخشب مع ان السيف ليس حاصلا بالفعل لانا نقول الصورة السيفية المعينة اذا ه
حصل شخصها حصل السيف بالفعل قطعا وليست الحاصلة في الخشب عين تلك الصورة
بل فرد اخر من نوعها وان كان به بالقوة كالخشب للسرير فهو المادة وقد اشرت اليهما
بقولي وعلة الخ والمراد بعلة القابل العلة المادية فان للمادة اسما متعددة باعتبارات
ده مختلفة فباعتبار توارد الصور المختلفة عليها تسمى مادة وطينة وباعتبار استعدادها
لها تسمى قابلا وهيولى وباعتبار ابتداء التركيب منها عنصرا وباعتبار انتهاء التحليل
اليها اسطقسا وقد يعكس فيفسر كل من العنصر والاسطقس بتفسير الاخر **واعلم**
انا لا نريد بالعلة الصورية والمادية ما يختص بالجواهر من المادة والصورة الجوهريتين
بل ما يعمهما وغيرهما مع اجزاء الاعراض التي توجد بها الاعراض اما بالفعل او بالقوة
واعلم ان هاتين العلتين علتان للماهية كما انهما علتان للوجود ايضا فخصتا باسم علة

للماهيّة للتميز عن الاخري للشاركتين لهما في علية الوجود والثاني اما ما به الشي
كالنجار للسرير وهو الفاعل والي ذلك اشرت بقولي وعلة الفاعل ان اثرت وجوده
ولما ما لاجله الشي كالجلوس علي السرير وهو الغاية وهاتان العلتان يختصان باسم
علة الوجود لتوقفه عليهما والاولتان لا يوجدان الا للمركب والغاية تختص بفعل المختار
وتسميه غاية فعل الموجب غاية تشبيه والغاية معلولة في الخارج علة في الذهن
فلها علاقتان باعتبار الوجودين وجميع ما يحتاج اليه الشي في الماهية والوجود
او الثاني فقط علة تامة ولا يلزم في معلولها التركيب فقد يكون فاعلية وحدها
كالموجب الصادر عنه البسيط اذ لا شرط ولا مانع او مع الغاية كما في البسيط الصادر
عن المختار وقد تكون مجتمعة من الاربع المذكورة كما في المركب والعلة الناقصة متقدمة
والتامة مجموع امور كل مقدم وفي تقدم الكل من حيث هو كل نظر اذ مجموع الاجزا هو
الماهية ولا يتصور تقدمها علي نفسها فضلا عنهما مع انضمام امرين اخرين واشرت
بقولي ولم يكن جزوا الي ان العلة امر خارج كما تقدم وهو يتعلق بقولي وفي موثر به هذه
ايضا والتقدير وان اثرت في موثر به ولم يكن جزوا فخذ فمن الثاني لدلالة الاول ومعني
تاثير العلة في الموثر به ان الفاعل لاجلها صار فاعلا فهي الداعية والغاية تنبيه
ليس الشرط من اقسام العلة الناقصة وان كان من جملة ما يحتاج اليه الشي في وجوده
وكان جزوا من العلة لانه جزو للفاعل بالحقيقة لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية
ولا يكون كذلك الا باستجماع الشرايط وارتفاع الموانع فوجود الشرط وانتفا المانع من
تتمة الفاعل وقد يجعلان من تتمة المادة وقد يجعل الادوات من تتمة الفاعل وما
عداها من تتمة المادة ص الباب الثاني في الاعراض
تسع مقولات بها ينحصر عرضهم هذا هو المشتهر بينهم وبعضهم في خمسة
يحصره والبعض في اربعة وعند ذي الكلام ذا قسمان ماض حيا اول والثاني
ما لا يخصه وذا الاكوان ومدرك الخمس كذا ابانوا كم وكيف اينهم متي
والوضع واضافة ملك اي كذاك ان يفعل مع ان ينفعل ش العرض عندنا موجود
قايم بمتحيز هذا هو المختار في تعريفه فخرج بالموجود الاعدام والسلوب وخرج بالقايم
بالمتحيز الجواهر وخرج ذات الله تعالي وصفاته ومعني القيام بالغير هو الاختصاص
الناعت او التبعية في التحيز والاول هو الصحيح وقال بعض الاشاعرة العرض ما كان
صفة لغيره وهو منقوض بالصفات السلبية فانها صفة لغيرها وليست اعراضا لان

العرض

العرض من اقسام الموجود ومنقوض ايضا بصفاته تعالي اذا قيل بالتغاير بين الذات
والصفات وعند المعتزلة ما لو وجد لقام بالمتحيز وعند الحكما ماهية اذا وجدت في
الخارج كانت في موضوع ومعني وجوده في الموضوع ان وجوده في نفسه وجوده في
الموضوع وهو المحل المقوم ما حل فيه واشرت الي اقسامه عند الحكما بقولي تسع مقولا ت
اي العرض عندهم ينحصر في المقولات التسع وسياتي تفسيرها وهذا هو المشهور بينهم
وعمدتهم الاستقرا الناقص ولا يفيد الا ظنا ضعيفا وقد اعترفوا بانه لا سبيل اليه
الا ذلك ولهذا خالفه بعضهم فجعل المقولات اربعا الجوهر والكم والكيف والنسبة
الشاملة للسبعة الباقية وبعضهم جعلها خمسة فعل الحركة مقولة براسها والقايلون
بانها تسعة عندهم المقولات التي هي اجناس عالية للموجودات الممكنة عشر فان الجوهر
كلها مقولة واحد بضم اليها التسع التي ذكروا اما المتكلمون فهو ينقسم عندهم الي ما يختص
بالحي وهو الحياة وما يتبعها من الادراكات بالحواس وبغيرها كالعلم والقدرة والارادة
والكراهة والشهوة والنفرة وساير ما يتبعها وحصرها في عشرة باطل بلا شبهة
والي ما لا يختص وهو الاكوان المنحصرة في انواع اربعة الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق والمحسوسات باحدي الحواس الخمس كالاصوات والالوان والروايح والطعوم
والحرارة واخواتها اذا تقرر هذا فالكم ما يقبل القسمة لذاته كالاعداد والمقادير
والكيف ما لا يقبل القسمة لذاته ولا يتوقف تصوره علي تصور غيره كالالوان والاين
حصول الشي في المكان والمتي حصول الشي في الزمان ككون الكسوف في وقت كذا
والوضع الهيئة الحاصلة للشي بسبب نسبة بعض اجزايه الي بعض والي الامور الخارجة
عنه كالقيام والاستلقا والاضافة النسبة العارضة للشي بالقياس الي نسبة اخري
كالابوة والبنوة والملك هيئة الشي الحاصلة بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتعمم
والتقمص وان يفعل كون الشي موثرا كالقاطع ما دام قاطعا وان ينفعل كون الشي
متاثرا عن غيره كالمنقطع ما دام منقطعا ص وعرض قد منعوا ان ينتقل
كذا قيام عرض باخرا وامنع بقاه كما تحررا ولا يقوم بمحلين وكم منفصل قد عرفوا بما
ش في هذه الابيات اربعة مباحث في العرض الاول ان العرض لا ينتقل من محل الي محل
كانتقال الجسم من مكان الي مكان وهذا حكم قد اتفق العقلا علي صحته واستدل المتكلمون
والحكما بما لا يسلم من الاعتراض قال المتكلمون الانتقال انما يتصور في المتحيز فانه حصول
الشي في حيز بعد حصوله في حيز اخر وهذا للمتحيز خاصة والعرض ليس بمتحيز وفيه نظر

فان الانتقال بالمعني المذكور انتقال الجوهر واما انتقال العرض فهو ان يقوم عرض
بعينه بمحل بعد قيامه بأخر وليس هذا مما لا يتصور في العرض بل لا بد لنفيه من
برهان وقال الحكما تشخص العرض المعين لمحله ولا يتصور مفارقته عنه باقيا تشخصه
بل يجب انتفاؤه حينئذ فلا يكون الحاصل في المحل الاخر عين الذي عدم بل شخصا اخر
من نوعه فلا انتقال لانه لا يتصور الا مع بقاء الهوية ونقض بعرض لا ينحصر نوعه
في شخصه وبتجويز كون تشخصه لمنفصل فلا يلزم الترجيح بلا مرجح المبني علي استوا
نسبة المنفصل الي الكل لجواز ان يكون له نسبة خاصة الي تشخص معين خصوصا
اذا كان المنفصل فاعلا مختارا فان له ان يختار ما شا فان قيل ما ذكرتم من امتناع ٤
الانتقال انكار للحس فان رائحة التفاح تنتقل منه الي ما يجاوره والحرارة تنتقل
من النار الي ما يماسها فالجواب أن الحاصل في التفاح او النار يجددته الفاعل المختار
عندنا او بعض من العقل الفعال لاستعداد يحصل له الثاني لا يجوز قيام العرض
بالعرض عند اكثر العقلا خلافا للفلاسفة قال المتكلمون معني قيام الشي بغيره حصوله
في الحيز تبعا لذلك الغير والمتبوع لا يكون الا جوهرا لانه لو كان عرضا لكان حصوله
في الحيز تبعا لحصول الغير فيه وذلك الغير ان كان هو الحال الاول كان حصول كل منهما
في الاخر تبعا لحصول الاخر فيه فيلزم الدور وان كان غيره يلزم الترجيح بلا مرجح
اذ ليس قيام احدهما بالاخر باولي من العكس فيلزم ان يكون قيام كل منهما بالجوهر
وضعف بانا لا نسلم ان قيام الشي بغيره كما ذكر بل اختصاص احد الشيئين بالاخر علي
وجه يكون الاول ناعتا والثاني منعوتا ويسمي الناعت حالا والمنعوت محلا كما مر
فان صفات الله تعالي قايمة بذاته مع امتناع تحيزه سلمنا انه كما ذكرتم فلم لا يكون
تحيز محله تبعا لتحيز محل أخر وهو الجوهر ولا يلزم الترجيح بلا مرجح لجواز ان يكون
احدهما قايما بالاخر والاخر بالجوهر فجعل الاخر غير قايم به لانه لم يحل فيه وقال الحكما
السرعة والبطو عرضان قايمان بالحركة التي هي عرض قلنا لا م انهما عرضان بل السكنات ت
المتخللة الثالث ذهب الشيخ الاشعري ومتبعوه من محققي الاشاعرة الي أن العرض
لا يبقا زمانين بل الاعراض علي النقض والتجدد ينقضي واحد منها ويتجدد اخر مثله وتخصيص
آحاده باوقاتها للفاعل المختار ووافقهم بعض قدما المعتزلة وخالفهم الفلاسفة وجمهور
المعتزلة والعمدة في استدلالهم انها لو بقيت في الزمان الثاني من وجودها امتنع

زوالها

في الثالث وما بعده واللازم باطل حسا لشهادته بوقوع زوال الاعراض فلا يلزم مثله
بيان الملازمة انه لو زال فاما بنفسه واما بغيره وذاك الغير اما وجودي يوجب عدمه
لذاته وهو طرو الضد علي محل العرض اولا يوجبه لذاته فهو المعدم بالاختيار واما عدمي
وهو زوال الشرط والاقسام باطلة اما زواله بنفسه فلان ذاته لو كانت مقتضية لعدمه
لوجب ان لا يوجد ابتدا واما زواله بطرو ضد فلان حدوث الضد مشروط بانتفائه
عنه فان المحل ما لم يخل من ضد لم يمكن اتصافه بضد اخر فلو كان انتفاؤه معللا بطروه لزم
لزم الدور واما زواله لزوال شرطه فلان ذلك الشرط ان كان عرضا يتسلسل وان
كان جوهرا وهو مشروط بقاؤه بالعرض لزم الدور وفيه نظر الرابع العرض الواحد
بالتشخص لا يقوم بمحلين ضرورة ولذلك يجزم بان السواد القايم بهذا المحل غير السواد القايم
بالمحل الاخر فلا فرق بينه وبين جزمنا بان الجسم لا يوجد في مكانين في ان كلا منهما بديهي
بلا شبهة وقد عرف معني قولي وعرض قد منعوا الي قولي وكم وسياتي شرح ما بعده
والابيات الآتية ص الي التي ما اشتركت في فرد حده به انتهاؤها وسمه بالعدد
وان تشاركت فذا متصل ما لم يقر ذاته فجعلوا ذاك الزمان والذي منه يقر
فذاك مقدار فخط اعتبر فيه انقسامه لفرد جهة نهاية السطح وذا بالنقطه
أو جهتين فهو سطح ينتهي جسم به او في ثلاث وجه فسمه جسما هو التعليمي ش
ذكر في هذه الابيات وبقية الابيات الماضية اقسام الكم فنقول الكم اما ان ينقسم الي
اجزا الاشتراك في حد واحد وهو المنفصل ويسمي العدد او الي اجزا تشترك في حد
واحد وهو المتصل والكم المتصل ان لم يكن قار الذات فهو الزمان وان كان قار الذات
اي ثابت الاجزا المفروضة فهو المقدار والمقدار ان انقسم في جهة واحدة فقط وهو الخط
وبه ينتهي السطح كما ان الخط ينتهي بالنقطة وان انقسم في جهتين فقط فهو السطح
والبسيط وبه ينتهي الجسم وان انقسم في الجهات الثلاث فهو الجسم التعليمي والثخين والثخن
اسم لحشو ما بين السطوح فان اعتبر نزولا فعمق وان اعتبر صعودا فسمك وقد يطلق
العمق علي البعد المقاطع للطول والطول هو البعد المفروض وقيل الطول الامتداد الذي
المتقاطعين في السطح ص والكم بالذات اليه اومي كم بنفسه وما في ذاك حل
نحو الزمان او يري له محل كالجسم او حل بمحل ذاك او ذو اعلقة بعرض كذا احكوا
ش الكم قسمان كم بالذات وكم بالعرض فالكم بالذات ما يكون كما في نفسه فمنه متصل
بالذات وهو الزمان والمقادير اي الخط والجسم والسطح التعليمي ومنه منفصل بالذات

وهو العدد والكم بالعرض ما يكون حالا في كم كالزمان ايضا باعتبار قيامه بالحركة
المنطبقة علي المسافة التي هي كم متصل فهو كم متصل بالذات وكم متصل بالعرض
وهو ايضا كم منفصل بالعرض اذا قسم بالساعات او محلا للكم كالجسم الذي هو محل للمقدار
الذي هو كم متصل بالذات وكالمعدود الذي هو محل للعدد الذي هو كم منفصل بالذات
او حالا في محل الكم بالذات كما يقال هذا الابلق بياضه اكثر او يكون متعلقا بما يعرض
له كالقوة المتصفة بالتناهي واللاتناهي بحسب تناهي اثارها ولا تناهيها بحسب
العدد او الزمان قولي كم بنفسه خبر مبتدا محذوف تقديره هو اي الكم بالذات كم بنفسه
وقولي وما في ذاك الاشارة الي الكم وما موصول مبتدا خبره قولي بعرض والتقدير
والذي حل في الكم وما عطف عليه كم بالعرض ص والمتكلمون قالوا العدد
مركب من وحدات توجد في العقل لا في خارج كما مضي اما المقادير فان المرتضي
عندهم فيها هي الجسم اجزاها وزايدا لم يثبتوا وانكروا الزمان ايضا ثم في
تعريفه خلف لجمهم صف مجرد وقيل بل ذا الفلك اعني به الاعظم او حركه
ذاك وقيل انه مقدار حركة ولكن المختار قران متجدد موهوم
فافهم لدى تجدد معلوم ازالة الابهام والمكان وجوده بديهة ابانوا
فقل سطح باطن لما حوي مس سطحا ظاهرا مما احتوي عليه او بعد مجرد وجد
فيه نفوذ الجسم ثم ان ترد ثالثها فذاك بعد قد فرض مجرد وكلها قد اعترض ش
اعلم ان المتكلمين قد انكروا العدد الذي هو الكم المنفصل وانكروا المقدار والزمان
قالوا الكم المنفصل لا وجود له في الخارج لان العدد مركب من الوحدات التي هي اعتبارات
عقلية لا وجود لها في الخارج كما سبق في الوحدة والكثرة والمركب من الاعتبارات التي
لا وجود لها في الخارج اعتباري والي ذلك اشرت في النظم بقولي والمتكلمون وقولي
كما مضي اعني في بحث الوحدة واما المقادير التي هي الجسم التعليمي والخط والسطح فليست
عندهم بموجودات خارجية زايدة علي الجسم لانها اما نفس الجسمية او جزء الجسمية بناء
علي ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزا فانه يكون الاجزاء المنضم بعضها الي بعض في الجهات
الثلاث اي الطول والعرض والعمق هو الجسم والمنضم بعضها الي بعض في الجهتين هو السطح
وهو جزء من المنضم بعضها الي بعض في الجهات الثلاث والمنضم بعضها الي بعض في الجهة
الواحدة هو الخط وهو جزء من المنضم بعضها الي بعض في الجهتين وليست المقادير امرا
زايدا علي الجسمية حالا فيها لان المقادير لو كانت حالة في الجسمية لانقسمت بانقسام الجسم

الذي

الذي هو محلها فينقسم الخط عرضا والسطح عمقا لان محل السطح الجسم الذي هو منقسم
وانقسام المحل عمقا يقتضي انقسام الحال كذلك والسطح محل الخط وهو منقسم عرضا
فالخط الحال فيه منقسم عرضا لان المحل اذا انقسم عرضا يكون الحال فيه منقسما كذلك
وهذا خلف لان الخط عندهم لا ينقسم عرضا لانه طول بلا عرض والسطح لا ينقسم عمقا
لانه طول مع عرض وليس له عمق قيل ليست هي من الاعراض السارية فلا يلزم
انقسامها واجيب بان السطح مثلا ان لم يكن في شيء من الاجزاء المعروضة للجسم فلا يكون
مه حالا فيه وان كان فاما ان يوجد بتمامه في كل واحد فيقوم الواحد بالكثير او لا بتمامه
فيلزم القسمة احتج الحكماء بان الجسم الواحد قد تتوارد عليه المقادير المختلفة مع بقاء
الجسمية المعينة بحالها وبان الخطوط والسطوح صفات الجسم التعليمي المتخلخل تارة
ع والمتكاثف اخري فلا يكون جوهرا واجيب عن الاول بان المتغير هو الشكل واوضاع
الجسم وعن الثاني بمنع المقدمات واما الزمان فانكروه لانه لو كان قار الذات
اجتمع الحاضر والماضي فيكون الحادث اليوم حادثا يوم الطوفان ولو لم يكن لزم
تقدم بعض اجزائه علي بعض تقدما لا يتحقق الا مع الزمان وتسلسل واجيب
صنا بان تقدم الماضي بذاته لا بزمان اخر وتمسك المثبتون بوجهين الاول انا اذا فرضنا
حركة في مسافة معينة بقدر من السرعة واخري مثلها ابتدا اتفاقا قطعتا المسافة
معا وان تاخرت الثانية في الابتدا ووافقت في الوقوف قطعت اقل وكذا ان
وافقتها اخذا وتركا وكانت ابطا فبين اخذ الاولي وتركها امكان اقل من ذلك بتلك
السرعة المعينة وهو جزء من الامكان الاول فيكون قابلا للزيادة والنقصان ولا
شيء من العدم كذلك الثاني كون الاب قبل الابن ضروري فتلك القبلية ليست
وجود الاب ولا عدم الابن لتعقلهما مع القبلية عنها ولا امرا عدميا لانه نقيض
اللاقبلية فهي اذا امر زايد ثبوتي واجيب بان هذه الامكانات امور اعتبارية عقلية
ولا وجود لها في الخارج وكذا القبلية وقولي ثم في تعريفه الخ اشرت به الي ان المثبتين
للزمان اختلفوا في تعريفه علي مذاهب احدها لبعض قدماء الفلاسفة انه جوهر
مجرد عن المادة لا جسم مقارن لها لا يقبل العدم لذاته والا لكان عدمه بعد وجوده
بعدية لا تتحقق الا مع الزمان فيلزم وجوده حال عدمه وهو محال ورد بان المحال انما
لزم من فرض عدمه بعد وجوده لا من فرض عدمه مطلقا الثاني انه الفلك الاعظم
لانه محيط بجميع الاجسام المتحركة المحتاجة الي مقارنة الزمان كما ان الزمان محيط بها

وذلك ظاهر لانه استدلال بموجبتين من الشكل الثاني فلا ينتج الا ان الاحاطة مختلفة
فلا يتحد الوسط ايضا **الثالث** انه حركة الفلك الاعظم لانها غير قارة كما ان الزمان غير
قار ايضا وهو من جنس ما قبله فلا ينتج كيف والحركة توصف بالسرعة والبطو حقيقة بخلاف
الزمان **الرابع** وهو المشهور بينهم ما ذهب اليه ارسطوا ومتابعوه من انه مقدار
حركة الفلك الاعظم واحتجوا بان الدليل دل على انه يقبل المساوات واللفاوتة وما كان
كذلك فهو كم فالزمان كم ولا يكون منفصلا والا لانقسمت الى ما لا ينقسم فهو متصل غير
قار لان اجزاءه لا تجتمع وله مادة لا تكون المسافة ولا المتحرك ولا شيا من هيأته القارة
فتكون هيئة غير قارة وهي الحركة وتلك الحركة تكون مستديرة لان المستقيمة تنقطع
والزمان لا ينقطع وتكون اسرع الحركات لان الزمان تتقدر به ساير الحركات وهو
الحركة اليومية ومدار هذه الحجة على ان قبول المساوات يقتضي الكمية وذلك انما يثبت
لو ثبت قبولها لذاته وان الجوهر الفرد ممتنع الوجود لذاته وان كونه كما متصلا غير قار
يستلزم ان يكون له محل اما للعرضية او للتجدد وانه المحوج الى المادة **الخامس** وهو
المختار في تعريفه انه مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم ازالة الابهام واليه مال
الامدي في ابكار الافكار **قال** القاضي العضد مذهب الاشاعرة انه متجدد معلوم يقدر
به متجدد مبهم ازالة الابهام وقد يتعاكس بحسب ما هو متصور فاذا قيل مثلا متى
جاء زيد يقال عند طلوع الشمس ان كان المخاطب مستحضر الطلوع الشمس دون مجي
زيد ويقال عكسه في عكسه وهاذا ان التعريفان يدوران على جعل الزمان عبارة
عن نفس ذلك المتجدد كما هو ظاهر الثاني او عن الاقتران والمعية كما هو ظاهر الاول
ولا شك ان الاول يستلزم ان يكون الزمان امرا موجودا لا موهوما كما هو مذهبهم
وايضا اذا كان ذلك المتجدد في نفسه وقتا فاذا بقي مدة وهو واحد بعينه وجب
ان يكون مدة البقا ومبدا الابتدا واحدا بعينه وهو باطل قطعا **واما الثاني** فلا شك
ان كل مقترنين انما يقترنان في شي وان كل معنيين فهما في امر ما معا في ذلك الشي
الذي فيه المعية هو الوقت الذي يجمعهما ويمكن ان يجعل كل منهما دالا عليه بل
يمكن ان يدل عليه بغيرهما من الامور الواقعة فيه فليست المعية نفس ما يقع فيه
من الحوادث بل هي عارضة لها مقتبسة الى ما يقع فيه وكذلك القبلية والبعدية
وذلك مما لا يشتبه على المتامل فاصحاب هذا المذهب جعلوا اعلام الاوقات اوقاتا
ولذلك يعكس التوقيت عندهم واذا اعتبرنا ما هو وقت في الحقيقة امتنع العكس

في التوقيت واشرت بقولي والمكان الخ الى ان المكان امر موجود بديهة لانه مشار
اليه اشارة حسية بهنا وهناك وانه ينتقل منه واليه الجسم فانا نشاهد الجسم
يكون حاضرا ثم يغيب ويحضر جسم اخر حيث هو وانه متفاوت فيه زيادة ونقصانا
فان مكان الكثير يزيد على مكان الصغير ولا يتصور شي مما ذكر للعدم المحض وهو
تنبيه على وجوده مع كونه ضروريا قال ارسطوا هو السطح الباطن للجسم الحاوي المماس
للسطح الظاهر من المحوي **وقال** شيخه افلاطون هو البعد المجرد عن المادة الموجود
الذي ينفذ الجسم فيه وقال المتكلمون البعد المجرد المفروض مثاله على الاول باطن الكوز
المماس للسطح الظاهر من الماء الذي فيه وهو على هذا عرض لان السطح عرض فهو المنا سبة
بين هذين الجسمين والى هذا اما ذا الغزالي في كتاب مقاصد الفلاسفة وقال انه الذي
استقر عليه راي ارسطاطاليس ورجع اليه الكل وقال الامام فخر الدين قال به ارسطا طاليس
وجمهور اتباعه كالفارابي وابن سينا وقال الامدي في الابكار انه الاشبه على اصول
الفلاسفة الثالث انه بعد مجرد مفروض ونسب الى المتكلمين وكل هذه التعاريف
مفترضة **ص** كيفية محسوسة قد رسخت بالانفعاليات سموا وثبت
وسم سواها بانفعالات ثم كل الى الملموس وهو قد نظم حرارة رطوبة ضد اول
كذي خشونة ولين وثقل ومبصر لون وضو ما سمع صوت وحرف والمذوق قد جمع
وذلك الطعوم والشموم وهي الروايح وذا التقسيم بحسب انقسام خمس ظاهر
ش هذا شروع في مبحث الكيف وهو عرض لا يقتضي القسمة واللاقسمة اقتضا
اوليا ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير هذا غاية ما يذكر في الاجناس
العالية فقولنا عرض يتناول الاعراض كلها وخرج بالقيد الاول الكم وبالثاني الوحدة
والنقطة ان كانا عرضين والا فلا يدخلان ودخل بالثالث العلم بمعلوم واحد هو
بسيط حقيقي والعلم بمعلومين وخرج بالرابع الاعراض النسبية **واقسامه** اربعة
الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات
الاستعدادية وماخذ الحصر الاستقرا اذ لم يسلم الحصر العقلي والضبط المقلل للانتشار
ان يقال الكيفيات اما ان تكون محسوسة باحدى الحواس الخمس السمع والبصر والذوق
والشم واللمس وهي الانفعاليات والانفعالات او لا تكون محسوسة باحدى الحواس
وحينئذ اما ان تكون مختصة بذوات الانفس وهي الكيفيات النفسانية او لا تكون
مختصة بذوات الانفس وحينئذ اما ان تكون مختصة بالكميات وهي الكيفيات

المختصّة بالكميّات أو لا تكون مختصّة بالكميّات وهي الاستعدادات **القسم الأول**
الكيفيات المحسوسة وهي كما أشرت اليه في النظم ينقسم الي راسخة كصفرة الذهب
وحلاوة العسل وتسمّي انفعاليات لحدوث انفعالها في الحواس عند الاحساس بها
وكونها تابعة للمزاج بحسب الشخص أو النوع والي غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل
وتسمّي انفعالات ولم تسم بالاول مع جواز ذلك منها اسم جنسها ومشابهها للانفعال تحددا
وتغيرا واشرت بقولي قسم الخ الي اقسام الكيفيات المحسوسات انفعاليات او انفعالات
وهي الملموسات والمبصرات والمسموعات والمذوقات والمشمومات وانقسامها اليها
بانقسام الحواس الخمس الظاهرة وقد اشرت الي ذلك اخرا بقولي وذا التقسيم الخ **اما**
الملموسات فهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واليها اشرت بقولي حرارة رطوبة
ضد التقدير وضدهما وقولي اول صفة لموصوف محذوف تقديره هي كيفيات اول وسميت
بذلك لتكيف البسائط العنصرية بها اولا وغير خالية عنها بخلاف ساير الكيفيات
الملموسة ولانها تلمس اولا وبالذات بخلاف البواقي فبتوسطها واشرت بقولي لدي
خشونة الخ الي ان من الكيفيات الملموسة الخشونة واللين والثقل واضدادها وهي
الملاسة والصلابة والخفة فالقصد تشبيهها بالثلاثة الاول في انها واضدادها
من الكيفيات الملموسة فقط اما الحرارة والبرودة فمن اظهر المحسوسات وابينها
قالوا والحرارة تختص بتفريق المختلفات وجمع المتماثلات من حيث انها تصعد الالطف
فالالطف فينضم كل جزء الي مشاكله بمقتضي طبيعته الا اذا كان الالتحام شديدا
فيفيد سيلانا او ورانا ان كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال لما بينهما من التلازم
والتجاذب كما في الذهب وتليينا ان كان الكثيف غالبا لا في الغاية كالحديد وتصعيدا
بالكلية ان قويت واللطيف كثير **والاشبه** ان الحرارة الغريزية مغايرة للحرارة النارية
وكذا الحرارة الفايضة عن الكواكب قيل هي حرارة الجزء الناري المنكسر وقد تحدث الحرارة
بالحركة ودليله التجربة لا يقال لو كانت الحركة مسخنة لسخنت العناصر الثلاثة
فصارت نيرانا بسبب حركات الافلاك لان الافلاك لا تقبل السخونة فلا تسخن ولا
تسخن ما يجاورها واما البرودة فقيل هي عدم الحرارة ومنع بان المحسوس ليس عدم
الحرارة ولا الجسم والا لكان الاحساس بالجسم احساسا بالبرودة **واما** الرطوبة فقال
الامام هي البلة المقتضية لسهولة الالتصاق والانفصال لا يقال فيكون العسل ارطب من
الماء اذ هو الصق منه لانه ينفصل بعسر وقال الحكما هي كيفية توجب سهولة قبول

الشكل

الشكل وتركه وهي غير السيلان فانه عبارة عن حركات توجد في أجسام متفاصلة
في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعضها بعضا حتي لو وجد ذلك في التراب كان
سيالا **واليبوسة** مقابلها علي الرايين واما الخشونة والملاسة فالملاسة استوا وضع
الاجزا والخشونة لا استواه فهما من مقولة الوضع الا اذا فسرتا بكيفيتين تابعتين
للوضع **واما** اللين والصلابة فالصلابة عبارة عن ممانعة الغامز واللين عدمها
وقيل هما كيفيتان يقتضيانهما **واما** الثقل والخفة فهما قوتان يحس من محلهما بهما سطحهما
مدافعة هابطة او صاعدة وتسمّي الهابطة اعتمادا عند المتكلمين وميلا طبيعيا
عند الحكما وهو لا يوجد في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي لامتناع المدافعة عنه واليه
ثم الميل قد يكون نفسانيا كاعتماد الانسان علي غيره وقسريا كميل الحجر المرمي الي فوق
وقد يجتمع ميلان الي جهة واحدة كما في الحجر المرمي الي أسفل والانسان المنحدر والي
جهتين ان فسرناه بما يوجب المدافعة لانها ولذلك تختلف حال الحجرين المرميين
الي فوق بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر **واما** المبصرات واليها اشرت
بقولي ويبصر لون وضوء اما الاول فاظهر المحسوسات ماهية وجلية وقد قيل البياض ض
يتخيل من مخالطة الهوا للاجسام الشفافة الصغار كما في الثلج والبلور المسحوق
وموضع شق الزجاج والسواد من كثافة الجسم وعدم غور الضوء فيه **واجيب**
بان ذلك قد يكون بسبب حدوثهما والبياض يحس به فيما لا يعقل فيه ذلك كالبيض
المسلوق ولبن العذرا فانهما بعد الطبخ والانعقاد يصيران اثقل واكثف والمشهور
ان اصل الالوان هو السواد والبياض والبواقي يتركب منهما وقيل الحمرة والخضرة والصفرة
وزعم الشيخ ابو علي ان وجود الالوان مشروط بالضوء لانا نحس بها في الظلمة وذلك اما
لعدمها او لمعاوقة الظلمة والثاني باطل لان الظلمة لا يعوق فتعين الاول والاعتراض ض
عليه لا يجوز ان يكون الضوء شرطا لابصارها فلا يري عند عدمه **فرع** الالوان
قد توجد شديدة اذا كانت صرفة وضعيفة اذا اختلط بها اجزا صغار بيض ادهما اختلاط ط
لا يتميز معه **واما** الثاني فقيل الاضوا اجسام شفافة تنفصل عن المضي لانها متحركة
بدليل انحدارها عن الكواكب وانعكاسها وكل متحرك جسم **واجيب** بمنع الصغري
ودليلها وعورض بانها لو كانت اجساما تتحرك بمقتضي طباعها لتحركت الي جهة
واحدة وايضا لو كانت اجساما وكانت محسوسة سترت ما تحتها فكان الاكثر ضوءا
اكثر سترا والواقع خلافه وان لم تكن محسوسة لم يكن الضوء محسوسا وقيل هو اللون

ومنع بانه قد يحس به دون اللون كالبلور اذا كان في ظلمة ثم ان منها ما هو اول وهو
الحاصل من مقابلة المضي لذاته ويسمي ضيا ان قوي وشعاعا ان ضعف وما هو ثان
وهو حاصل من مقابلة المضي بالغير كالحاصل علي وجه الارض وقت الاسفار وعقيب
الغروب ومن مقابلة القمر ويسمي نورا وظلا ان حصل من مقابلة الهوا وانما لا يحس
به كما يحس بالجدار المضي لضعف لونه والذي يترقرق علي الاجسام يسمي لمعانا فان
كان ذاتيا يسمي شعاعا كما للشمس والا بريقا كالمراة **والظلمة** عدم النور عما من شانه
وقيل كيفية تمنع الابصار ومنع بانه لو كان كذلك لوجب ان لا يري الجالس في ظلمة
نارا توقد بقربه وما حولها وللقايل ان يقول المانع ظلمة تحيط بالمرائي لا بالرائي
واما المسموعات واليها اشرت بقولي وما سمع الخ فالحروف كيفية تعرض للاصوات
تتميز بعضها عن بعض في الثقل والخفة وهي تنقسم الي مصوت وهي حروف المد واللين
والي مصمت وهي ما عداها والمشهور ان السبب الاكثري للصوت تموج الهوا بقرع او
قلع عنيف وان الاحساس به يتوقف علي وصول الهوا الي الصماخ لانه يميل بهبوب
الريح ويتخلف عن مشاهدة السبب كما في ضرب الفاس ولانه لو وضع طرف انبوبة
علي صماخ انسان وتكلم فيه لم يسمع غيره وانه محسوس في الخارج والا لما علمت جهته
والصدا صوت يحصل من انصراف هوا متموج عن جبل او جسم املس **واما** المذوقات
واليها اشرت بقولي والمذوق الخ وتحقيق الطعوم ان الجسم اما ان يكون كثيفا او لطيفا
او معتدلا والفاعل فيه اما الحرارة او البرودة او المعتدل بينهما فيفعل الحار في الكثيف
مرارة وفي اللطيف حرافة وفي المعتدل ملوحة والبرودة في الكثيف عفوصا وفي اللطيف
حموضة وفي المعتدل قبضا والمعتدل في الكثيف حلاوة وفي اللطيف دسومة وفي
المعتدل تفاهة وقد يطلق التفه علي ما لا طعم له او لا يحس بطعمه كالنحاس فانه لا
يتحلل منه ما يخالطه اللسان فيحس به وقد يجتمع طعمان كالمرارة والقبض وتسمي
البشاعة والمرارة والملوحة وتسمي الزعوقة **واما** المشمومات واليها اشرت بقولي
والمشموم الخ وهي الروايح فالموافقة للمزاج تسمي طيبة والمخالفة تسمي منتنة وقد
يقال رايحة حلوة وحامضة باعتبار ما يقارنها وليس لانواعها اسما خاصة وسبب
الاحساس بها وصول الهوا المتكيف بها الي الخيشوم وقيل المختلط بجسم لطيف متحلل
عن ذي الرايحة وقد تقدم شرح قولي وذا النقسم الخ **ص** وكيف نفس للحياة فلتره
وصحة ومرض ادركنا وما عليه وقفت افعالنا لقدرة وراسخا يسمي

ملكة والغير حالا يسمي **ش** هذا هو القسم الثاني من اقسام الكيف وهو الكيفيات
النفسانية وهي الحياة والصحة والمرض والادراك وما توقف عليه الافعال كالقدرة
والارادة وتنقسم الكيفية النفسانية الي راسخة تسمي ملكة وغير راسخة تسمي
حالا والاختلاف بينهما بالعوارض المفارقة فان الكيفية النفسانية اول حدوثها
يسمي حالا ثم هي بعينها تصير ملكة والامور المختلفة بالفصول يمتنع ان ينقلب
بعضها الي بعض **اما** الحياة فهي قوة تتبع الاعتدال النوعي ويفيض منها ساير
القوي واستدل الحكيم علي مغايرتها لقوي الحس والتغذية بان عضو المفلوج حي
وليس بحساس وعضو الزابل حي وليس بمغتذ والنبات بعكسه **ومنع** بان عدم
الفعل لا يستلزم عدم القوة لجواز ان يمنعها فيه عايق لا يقال القوة ما توثر في الفعل
لانه لو سلم لزم ان لا تطلق لفظ القوة عليه لا عدمه وبان غاذية النبات يخالف غاذية
الحيوان بالذات وقد شرطها الحكما والمعتزلة بالبنية ومنع بانها لو قامت بالمجموع
والجزء كان الواحد حالا في محال وهو محال وان تعددت كان كل واحد مشروطا
بالاخر وفيه نظر والموت عدم الحياة عما من شانه وقيل كيفية تضاد الحياة لقوله
تعالي خلق الموت والعدم لا يخلق ومنع بان المعني بالخلق هو التقدير **واما** الصحة
والمرض فالصحة حالة او ملكة بها تصدر الافعال عن موضوعها سليمة والمرض
خلافها **واما** الادراكات فهو اما ظاهرة كاحساس المشاعر الخمس واما باطنة
فتنقسم الي تصور وتصديق والثاني اما ان يكون جازما اولا والاول اما ان يكون
لموجب اولا والثاني التقليد والاول اما ان يقبل متعلقه النقيض بوجه وهو
الاعتقاد اولا وهو العلم والثاني ان كان متساوي الطرفين فهو شك وان لم يكن
فالراجح ظن والمرجوح وهم والتصور هو وجود صورة المعلوم في العالم والذي
يدل علي وجود هذه الصورة في العقل انا نتصور المعدوم ونميزه عن غيره تميزا
لا يتحقق الا مع الثبوت وليس هو في الخارج فهو في الذهن **واعترض** عليه بانه
يوجب كون الشي الذهني حارا باردا مستقيما مستديرا معا عند تصورها والحق
انهم ان قصدوا بالصورة ما يشبه المتخيلة في المراة فيحتمل وان ارادوا ما شارك
الخارجي في تمام الماهية فباطل لانه عرض والمتصور قد يكون جوهرا والشي قد
يتصور نفسه فلو حصل فيه مثله لزم اجتماع المثلين لا يقال العاقل والمعقول
والعقل واحد لان العاقل هو الذي حضر عنده ماهية مجردة وهو اعم من الذي

حضر عنده ما يغايره لان حضور الشي عند نفسه محال وقيل تعلق خاص بين العالم والمعلوم
فتتعدد بتعدد المعلومات ويشكل بتعقل الشي نفسه وقيل صفة توجب العالمية وهي
حالة لها تعلق بالمعلوم فعلى هذا لا يتعدد بتعدد المعلومات **فرعان** على القول بالصورة
الاول الصورة العقلية تفارق الجسمانية في انها محسوسة ومتمانعة وممتنعة الحلول
في مادة ما هي اصغر منها ومندفعة بحدوث ما هو اقوى منها **الثاني** الصورة العقلية
كلية لا على معنى انها كلية في نفسها فانها صورة جزئية في نفوس جزئية بل لان المعلوم
بها كلي او لان نسبتها الى كل واحد من افراد ذلك النوع سوا والعلم الاجمالي يتعلق بامور
متعددة باعتبار شامل لها وتفصيلي يتعلق باعتبار كل واحد منها وفعلي وهو ما تصورت
فعلا فعقلته وانفعالي كما اذا شاهدت شيا فعقلته **واما** ما توقف عليه الافعال
فاعلم ان للافعال الاختيارية مبادي اربعة التصور الجزئي فالشوق المنبعث فالارادة
فالقدرة وهي صفة تؤثر وفق الارادة وهي ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة
نفرة تعقب اعتقاد الضر قيل القدرة مبدا الافعال المختلفة فالقدرة الحيوانية قدرة
اتفاقا والفلكية عند من جعلها شاعرة على الاول والنباتية على الثاني والقوة العنصرية
خارجة عنها وهي غير المزاج لانه من جنس الحرارة والبرودة وتاثيره من جنس تاثيرهما
والقدرة ليست كذلك والقوة مبدا الفعل مطلقا وقد يقال لامكان الشي مجازا
والخلق ملكة بها يصدر عن النفس افعال بسهولة من غير سبق روية والفرق بينه
وبين القدرة ان نسبة القدرة الى الضدين على السوا ومن منع ذلك اراد بها القوة
المستجمعة لشرايط التاثير ولهذا زعم ان القدرة مع الفعل والمحبة ترادف الارادة
فمحبة الله تعالى لعباده ارادته كرامتهم ومحبة العباد له ارادة طاعته والرضى ترك
الاعتراض **والعزم** جزم الارادة بعد التردد **تنبيهان** الاول من الكيفيات النفسانية
ما هو غني عن البيان كالفرح والحزن والحقد وامثال ذلك **الثاني** من كيفيات النفس اللذة
والالم وهما بديهيا التصور كالفرح والحزن ونحوهما فالقول اللذة ادراك الملايم والالم ادراك
المنافي وفيه نظر لانا نجد من انفسنا حالة مخصوصة ونعلم انا ندرك ملايما ولا نعلم ان
تلك الحالة نفس الادراك او غيره وبتقدير المغايرة فاللذة حالتهما او احدهما وما قيل
من ان اللذة هي دفع الالم خطا لان الانسان قد يلتذ بالنظر الى الوجه الحسن والوقوف
على مسئلة والعثور على مال فجاة بلا حضور سابق **ص** وما بكم خص من كيفيته
قسمان عارض لذي الكمية فقط فاما للذي قد اتصل كالشكل واستدارة او ما انفصل

وذاك

وذاك كالتركيب والزوجية او ركبت عنها وعن غيرها لمثني وكيف الاستعداد كالقبول
ضعفا وان يكن كلا قبول نحو صلابة تسمى بالقوة **ش** في الابيات القسمان الباقيان
من اقسام الكيف احدهما الكيفيات المختصة بالكميات اي التي تعرض للكميات بالذات اولا
وبواسطة الكميات لغيرها والكيفيات المختصة بالكميات اما ان تكون عارضة للكميات
وحدها اي من غير ان تتركب مع غيرها والى ذلك اشرت بقولي لذي الكمية فقط وذي اسم
اشارة واما ان تكون عارضة لا وحدها بل مركبة عنها وعن غيرها اما الكيفيات
العارضة للكميات المتصلة كالاستقامة والاستدارة والانحنا والشكل والاستقامة
هي كون الخط بحيث تنطبق اجزاؤه المفروضة على جميع الاعراض وضاع والانحنا بحيث
لا تنطبق اجزاؤه المفروضة على جميع الاوضاع كالاجزا المفروضة للقوس فانه اذا
جعل مقعر احد القوسين في محدب الاخر ينطبق احدهما على الاخر واما على غير هذا
الوضع فلا ينطبق والاستدارة كون السطح بحيث يحيط به خط واحد يفرض في داخله
نقطة تتساوي جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه والشكل هيئة احاطة الحد
او الحدود بالجسم واما ان تكون عارضة للكميات المنفصلة كالزوجية والاولية وهي
كون العدد بحيث لا يعده غير الواحد كالثلاثة والخمسة والسبعة والتركيب هو كون
العدد بحيث يعده غير الواحد كالاربعة التي يعدها الاثنان والستة التي يعدها
الثلاثة والاثنان واما الكيفيات التي تكون مركبة عنها وعن غيرها فكالخلقة المركبة
من الشكل واللون **ثانيهما** الكيفيات الاستعدادية وهي الاستعداديات المتوسطة
بين طرفي النقيض اي اللاانفعال واللاقبول والانفعال والقبول فان كان الاستعداد
شديدا نحو اللاقبول واللاانفعال كالصلابة والمصاحية يسمى قوة وان كان استعدادا
غير شديد نحو القبول والانفعال يسمى ضعفا كاللين والممراضية **ص** وللمتكلمون النسبية
قد انكروا اعني وجود ما ذكر لكن وجود الاين عندهم نظر وقد مضى فالاضافة وذا
عندهم هو الحقيقي واذا يقال للمعروض او للذين يسم مشهورا يا الاثنين **ش**
قد تقدم ان المقولات تسع على المشهور عندهم ومرت مباحث الكم والكيف والسبع الباقية
وهي الاين والاضافة والمتى والوضع والملك وان يفعل وان ينفعل انكرها المتكلمون
الا الاين واثبتها الحكما وقد اشرت في النظم الى ذلك والى الاضافة وللمضاف الحقيقي
فذلك ثلاثة مباحث **الاول** قال المتكلمون لا وجود للاعراض النسبية في الخارج
الا الاين اذ لو وجدت في الخارج لوجدت في محالها ووجودها في محالها نسبة بينهما

كونه

انكروا

وبين محالها وتلك النسبية ايضًا في محل وهو غير ذاتها وذلك الغير ايضًا حاصل
في محل وحصوله في المحل زايد عليه فتسلسل وقال الحكما هي محققة ولا فرض ولا اعتبار
كالفوقية وليست اعدامًا اذ يحصل بعد ما لم يكن لجفي وليست ذات الجسم اذ لا يعقل
بالقياس الى الغير ونوقض بالفنا والمضي وتقريره انه لو كان احتجاجهم صحيحًا لزم ان
يكون الفنا والمضي موجودين في الاعيان واللازم بط ولا يلزم ان يكون وصف الفنا
والمضي عرضًا حقيقيًا قايما بالفاني والماضي حال عدمهما فيكون الموجود قايما بالمعدوم
وهو مح اما الملازمة فانا نحكم على الامس بانه فاني وماض سوا وجد الفرض والاعتبار
ام لم يوجد فهما اذا غير الخارجيات وليسا من الاعدام لانهما حصلا بعد ما لم يكونا فان
الامس قد لا يكون فانيا وماضيا ثم يصير فانيا وماضيا فالفنا والمضي اللذان حصلا بعد
العدم لا يكونان عدميين والا لكان نفي النفي نفيًا وهو محال فالفنا والمضي ثبوتيان
وليسا هما نفس اليوم لعدم تحققهما عند تحقق ذلك اليوم فهما عرضان موجودان
تنبيه كون الشي عقليًا يباين كونه فرضيًا ويشملهما الذهني الثاني في الاين ويسمي
المتكلمون كونا فان الواحصول الجواهر انين فصاعدا في مكان واحد سكون وفي مكانين
حركة لحصوله اولا وحدوثه لا حركة ولا سكون وقال الحكما الحركة كمال اول لما بالقوة من
جهة ما هو بالقوة وبيانه ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالًا
ونيفا رق غيره من حيث ان حقيقته ليس الا التادي الى الغير فيكون ذلك الغير متوجها
اليه ممكن الوجود ليتادي التادي اليه فيكون حصوله كمالا ثانيا وذلك التوجه ما
دام كذلك يبقى شي منه بالقوة والا لكان وصولا لا توجها فتبين انها كمال اول لما هو
بالقوة من حيث هو بالقوة وحاصله قريب مما قاله قدماؤهم وهو انها خروج من
القوة الى الفعل على سبيل التدريج وذلك قد يكون في الكم كالتخلخل والتكاثف وهما ازد
المقدار وانتقاصه من غير ضم ولا فصل وكالنمو والذبول وهما ازدياد وانتقاص يكونان
بهما ومن الكيف كاسوداد العنب وتسخن الما ويسمى استحالة وفي الوضع كحركة الفلك
وتسمى حركة دورية وفي الاين كالحركة من مكان الى مكان اخر وتسمى نقلة ولا تكون في
الجوهر لان حصوله دفعة ويسمى كونا ولا في ساير المقولات فانها تابعة لمعروضاتها ولا
بد لكل حركة من ستة امور ما منه الحركة وما اليه وما له وبه والزمان وتتشخص الحركة
انما تتحقق بتشخص موضوعها وزمانها وما هي فيه اذ الواحد قد يتحرك الى جهتين في
زمانين وقد ينتقل وينمو في ان واحد وفي اتحد ذلك اتحد المبدا او المنتهى لا محالة ولا

عبرة

عبرة بوحدة المحرك وتعدده وبتنوعها تتنوع ما منه وما اليه كالهبوط والصعود
وما فيه كاخذ الابيض الى التصفر الى التحمر الى السواد والى الفستقية الى الخضرة الى
السواد ولا عبرة بتنوع المحرك والموضوع والزمان ان قدر تنوعه لجواز اشتراك المختلفات
في اثر او عارض او معروض واحد واختلافها الجنسي باعتبار ما هي فيه كالنقلة والاستحالة
والنمو وتضادها ليس كتضاد المحرك والزمان كما سبق وما فيه لان الصعود ضد
الهبوط مع وحدة الطريق بل لتضاد ما منه وما اليه اما بالذات كالتسود والتبيض
او بالعرض كالصعود والهبوط فان مبداهما ومنتهاهما نقطتان متماثلتان عرض لهما
تضاد من حيث ان احدهما صارت مبدا والاخرى منتهى وانقسامها بانقسام الزمان
وانقسام المسافة والمتحرك ولا بد لها من قوة توجبها وتلك القوة ان كانت مستفيدة
من سبب خارجي سميت الحركة قسرية والا فان كان لها شعور بما يصدر عنها سميت ارادية
والا سميت طبيعية وكل منها سريعة وبطيئة والبطو ليس لتخلل السكنات والا لكانت
نسبة السكنات المتخللة بين حركات عدو الفرس نصف يوم الى حركاته سنة فضل حركة
الفلك الاعظم على حركته فتكون سكناته ازيد من حركاته الف الف مرة فينبغي ان لا يحس
بحركاته القليلة المغمورة في تلك السكنات وايضا لو جاز ان ترتفع الشمس جزا ويسكن
الظل الجاري في الجزء الثاني حتى يتم الارتفاع بل الموجب له في الحركة الطبيعية ممانعة
المخروق وفي القسرية ممانعة الطبيعية وفي الارادية ممانعتهما والمشهور انه لا بد
وان يتخلل بين كل حركتين مستقيمتين سكون لان الميل المحرك للجسم لا بد وان يكون حاصلا
معه الى ان يصل الى الحد المعين وذلك الوصول في ان والحركة عن هذا الحد لا بد وان
يكون لميل اخر وحدوثه في ان اخر لاستحالة اجتماع الميل الى الشي مع الميل عنه ويكون
بينهما زمان والا لزم تتالي الانات فيكون في ذلك الزمان ساكنا ورد بمنع امتناع اجتماع
الميلين وتتالي الانات الثالث في الاضافة واليها اشرت بقولي ثم الاضافة الخ وحاصله
ان المضاف يطلق بالاشتراك على نفس الاضافة اي الامر النسبي العارض وهو المضاف
الحقيقي وعلى معروض الاضافة وحده وعلى المجموع الحاصل من الاضافة العارضة والمعروض
الذي تعرض له الاضافة وهو المضاف المشهوري مثال الاول الابوة والثاني الذات الذي
عرض له الابوة والثالث الاب الذي هو الذات مع وصف الابوة والمضاف الحقيقي هيئة
تكون ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل هيئة اخرى تكون تلك الهيئة ايضا معقولة
بالقياس الى تعقل الهيئة الاولى سوا كانت الهيئتان متخالفتين كالابوة والبنوة

اومتوافقتين كالاخوة من الجانبين وليس كل نسبة اضافة فان النسب التي هي غير
الاضافة وان كانت ماهيتها معقولة بالقياس الي تعقل شي آخر لكن ذلك الشي الاخر
لا يكون معقولا بالقياس الي تعقل النسبة فالنسبة التي توجد الطرفان من حيث هي
نسبة هي الاضافة ومن خواصها والتكافو في لزوم الوجود و وجوب الانعكاس كما يقال
اب الابن وابن الاب وانها اذا كانت مطلقة محصلة بطرف كانت في الطرف الاخر كذلك
اما الوحصل موضوع احدهما لم يلزم ان يحصل موضوع الاخر ثم منها ما يتوافق في الطرفين
كالتماثل والتساوي او يختلف اختلافا محدودا لكونه نصفا وضعفا او غير محدود
لكونه زايدا او ناقصا والاتصاف بها قد يحتاج الي صفة حقيقية في الجانبين كالعاشق
والمعشوق او في احدهما كالعالم والمعلوم وقد لا يحتاج كاليمين والشمال وهي تعرض
سائر المقولات فالجوهر كالاب والكم كالعظيم والكيف كالاحر والابن كالاعلي والمضاف
كالاقرب والملك كالاكسي والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تقطعا والاضافات
في شخصيتها ونوعيتها وجنسيتها وتضادها تابعة لمعروضاتها ص الباب الثالث
في الجواهر ش وجوهر عند الحكيم ينقسم الي محل بالهيولي قد وسم وما به حل فصورة وما
ركب من ذين فجسم علما وغيره مفارق تعلقا بالجسم للتدبير نفس حققا
اوليس للتدبير عقل لهم والمتكلمون ذاك الزموا تحيزا فقابل للقسمة
جسم وغيره هو فرد اثبت ش معلوم ان الجوهر ممكن موجود لا في موضوع عند الحكما
وحادث متحيز بالذات عند المتكلمين وذكرت في هذه الابيات اقسامه عند الفريقين قالت
الحكما الجواهر منحصرة في خمسة الهيولي والصورة والجسم والنفس والعقل وذلك لان الجوهر اما
ان يكون محلا لجوهر اخر وهو الهيولي او حالا في جوهر اخر وهو الصورة او مركبا منهما
وهو الجسم او لا يكون كذلك اي لا يكون محلا ولا حالا ولا مركبا منهما وهو الجوهر المفارق
والمفارق ان تعلق بالجسم تعلق التدبير فهو النفس وان لم يتعلق بالجسم تعلق التدبير فهو
العقل وقال المتكلمون كل جوهر فهو متحيز وكل متحيز اما ان يقبل القسمة فهو الجسم او لا يقبل
القسمة فهو الجوهر الفرد هذا عند الاشاعرة وعند المعتزلة ان قبل الجوهر القسمة في جهة
فقط فهو الخط وان قبل القسمة في جهتين فهو السطح والا فهو الجسم ولا اختلاف بينهم في المعني
بل في التسمية ص ورسم الجسم بجوهر يري قابل ابعاد ثلاثة تجري فيها تقاطع علي القائمة
وعرف الجسم اهيل العزلة ذو الطول والعرض وعمق وانسب لبعضنا التعريف بالمركب
من اصل جزئين فصاعدا اوما منه بسيط الطبع فيه حتما عند جماهير اولي الكلام

مركب من عادم انقسام والفيلسوف انفصلت كما هي في الحس والحلت لذي تناهي
قابلها ليس انفصالا اذ عدم وقابل مع القبول يلتيم فهو الهيولي واتصال صورة
تلازما بشبهة صغيرة مبنية علي اعتقاد فاسد نبغي اجتنابا عن اله واحد
ش في هذه الابيات مبحثان احدهما في تعريف الجسم والثاني في اجزائه وقد ذكر للجسم
تعريفات حقيقة الجسم اظهر منها واعلم ان التصديق بوجود الجسم لا يفتقر الي نظر
لان الجسم في ذاته محسوس بل لانه بالحس ادرك النفس بعض اعراضه كسطحه من مقولة
الكم ولونه من مقولة الكيف ثم ان الحس لما ادي الي العقل ذلك حكم الجسم حكما ضروريا العقل بوجوده
غير مفتقر الي نظر وتركيب قياس والحد المرضي للجسم عند جمهور المتاخرين ان الجسم هو
الجوهر القابل للابعاد الثلاثة الطول والعرض والعمق المتقاطعة علي الزوايا القايمة
وهذا حد رسمي للجسم لا حد ذاتي سوا قلنا الجوهر جنس للجواهر او لازم لها لان القابل
للابعاد الثلاثة المتقاطعة علي زوايا قايمة من اللوازم الخاصة لا من الذاتيات والمراد د
بكونه قابلا كونه ممكنا ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة بالامكان العام لانها حاصلة
بالفعل واحترز بالزوايا القايمة عن غيرها فانه ليس خاصة للجسم بل السطح كذلك
فهو لبيان خاصة الجسم لا لاخراج السطح اذ هو عرض ولا يرد التعليمي لان قابل الا بعاد
هي خارجة عنه وذلك الطبيعي فقط فانها مقومة للتعليمي كما يعلم مما مر وقد اشرت
الي هذا التعريف بقولي ورسم الجسم وقولي وعرف الجسم اشارة الي التعريف الثاني
للجسم وهو للمعتزلة قالوا هو الطويل العريض العميق اي ما يمكن ان يفرض فيه
طول وعرض وعمق وقولي وانسب لبعضنا اشارة الي التعريف الثاني لبعض اصحابنا
ممن اثبت كون الجسم مركبا من الاجزا التي لا تتجزي قال الجسم هو المركب من جزئين فصاعدا
وقال الامام الاولي ان يقال ان ماهية الجسم متصورة تصورا اوليا لان كل عاقل يعلم
بالضرورة من الجسم الكيف المشاهد كونه جسما ومتحيزا ويميز بينه وبين ما ليس كذلك
وقد عرفت ان ما كان كذلك لا يشتغل بتعريفه المبحث الثاني في اجزا الجسم المفرد الجسم
اما مؤلف من اجزا مختلفة الطبايع كالحيوان او غير مختلفة الطبايع كالسرير مثلا
واما مفرد وهو المراد بقول النظم وما منه بسيط الطبع اي الذي هو من الجسم بسيطا
لطبع ليس فيه تركيب قوي وطبايع كالما وفيه مذاهب الاول مذهب جمهور المتكلمين
وهو انه مؤلف من اجزا متشابهة صغار لا تنقسم اصلا اي لا كسرا ولا قطعا ولا وهما
ولا فرضا وهذا هو مراد النظم بعادم الانقسام الثاني هو مؤلف من اجزا لا تنقسم فعلا

ولكن ينقسم وهما وفرضا وهو مذهب طايفة من القدما **الثالث** انه ليس متألفا من
اجزا بل هو متصل في نفسه كما هو عند الحس لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو
ما اختاره محمد الشهرستاني **الرابع** كونه غير متالف من اجزا بل هو متصل في نفسه كما
هو عند الحس لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو مذهب الحكما وقد ذكرت
المذهب الاخير والاول في النظم **واعلم** انه قد استدل للمذهب الاول بادلة كثيرة
وكذا الثاني وكلها لا تسلم من الضعف ولهذا مال الامام في المسلة الي التوقف ولنذكر
حجج الفريقين **حجة** المتكلمين ان الجسم قابل للقسمة وكل ما هو قابل للقسمة ليس بواحد والا
لقامت به وحدته وانقسمت بانقسامه وايضا فكل منقسم متميز مقاطع اجزاه بخواص ص
مختلفة فيكون منقسما بالفعل متعددا بتعدد تلك الخواص العارضة لها وايضا
هوية القسمين المتفاصلين بالتقسيم ان كانت حاصلة قبل التقسيم فهو المط والا لكان
التقسيم اعداما للجسم الاول وايجادا للقسمين فعلي هذا الوشق بعوض براس ابرته
سطح البحر عدم البحر الاول واوجد بحرا اخر وفساده لا يخفي فثبت ان كل جسم ليس
بواحد في نفسه بل هو مركب من اجزا وتلك الاجزا لا تنقسم والا لكانت ذات اجزا
اخر فيكون الجسم مركبا من اجزا لا نهاية لها وهو مح لان كل عدد متناهيا كان او غيره
فالواحد موجود فيه فاذا اخذنا منه اجزا بحيث يكون في كل جهة حجم يحصل جسم
متناهي الاجزا مح فيكون نسبة حجمه الي حجم ساير الاجسام نسبة متناهي القدر ه
لكن ازدياد الحجم بازدياد التاليف والنظم فلو كان جسم متناهي القدر من اجزا غير متنا
هية لكانت نسبة الاحاد المتناهية الي الاحاد الغير متناهية نسبة متناه الي متناه
هف ولانه لو تركب الجسم من اجزا غير متناهيه لامتنع قطع المسافة لامتناع قطع ه
اجزايها وقطع كل جز مسبوق بقطع ما قبله فيكون قطعه في زمان غير متناه وايضا
النقطة موجودة بالاتفاق وهي لا تقبل القسمة فان كانت جوهرا كما هو عندنا حصل
المط وان كانت عرضا لم ينقسم محلها والا انقسمت بانقسامه ايضا وايضا فالحركة الحا ص
غير منقسمة والا لما كان الكل حاضرا فلا ينقسم ما فيه فثبت ان في الاجسام ما لا يقبل
القسمة لا يقال الحركة ليست الا الماضي والمستقبل لانه يوجب ان لا توجد الحركة اصلا
احتج الحكما علي نفي الجوهر الفرد بوجوه الاول ان كل متحيز فيمينه غير يساره والوجه
المضي غير المظلم لا يقال ذلك لتغاير وجهيه لانهما ان كانا جوهرين ثبت المدعي والا
لزم تغاير محلهما الثاني انا لو فرضنا خطا في احد اشفع فوق احد طرفيه جزو وتحت الاخر

اخر وتحط علي تساو تحاذيا لا محالة علي ملتقي جزئين فيلزم الانقسام **الثالث** كلما قطع
السريع بحركته جزا قطع البطي اقل منه ولا يلزم ان يساويه في جزو ويقف في الاخر
وقد بان فساده **الرابع** الجسم الذي اجزاوه وتر وكان ظله مثليه كان مثل الظل ظل
نصفه فيكون له نصف فينتصف الجزو المتوسط وقد برهن اقليدس علي ان كل خط
يصح تنصيفه وهو ينفي ذلك **الخامس** اذا فرض خط من ثلاثة اجزا علي احد طرفيه
جزو وتحرك الخط الي اليمين والجزء الي اليسار فان انتقل الي ما فوق الجزء الثاني فهو مح لان
الجزء الثاني انتقل الي حيز الجزء الاول وان انتقل فوق ملتقي جزئين حيرتها قطع ما تحته
جزوا واحدا فينقسم الزمان والحركة والمسافة **السادس** الجزء مشكل فان كان كرة فان
انضم باجزا اخر وقعت بينها فرج لا تسع اجزا مثلها فيلزم الانقسام وان كان غيرها كا
فيه زوايا فينقسم **السابع** اذا ادارت الرحي فمهما قطع الطوق العظيم جزا فالصغير اما
ان يقطع اقل من جزء فينقسم الجزء او جزا تاما فتساوي الصغير والعظيم او يقطع تارة
جزا ويسكن اخري فيتفكك الرحي وكذلك الفرجار ذو الشعب الثلاث اذا عرفت
هذا فنقول والفيلسوف انصلت الح اشرت به الي تقرير مذهب الحكما وذلك انه
لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزا لا تتجزي متناهية او غير متناهية لزم
ان يكون الجسم متصلا في نفسه كما هو عند الحس فان الحس يحكم باتصال الجسم ن
واثبات الفاصل امر عقلي غير محسوس فاذا ابطل كون الاجزا حاصلة بالفعل ثبت
كون الجسم متصلا في نفس الامر كما هو متصل عند الحس لكنه ليس مما لا ينقسم بل هو
يقبل الانقسامات بوجه من الوجوه اما بفك وقطع واما بوهم وفرض واذا لم يكن
تاليف الجسم من اجزا لا تقبل القسمة وجب ان يكون احد وجوه هذه القسمة لا سيما
الوهمية والفرضية لا تقف الي غير النهاية فيقبل الجسم الذي هو متصل انقسامات
لا نهاية لها والقابل للانقسامات ليس الاتصال لان الاتصال يفقد عند الانقسام ه
والقابل للانقسامات يجب ان يبقي معها لان القابل يجب ان يبقي مع المقبول لان
القابل للشي موصوف بالقبول ويجب بقاء الموصوف عند وجود الصفة فالقابل
للانقسامات شي اخر غير الاتصال والانفصال ويسمي ذلك الشي القابل للاتصال
والانفصال هيولي ومادة ويسمي الاتصال صورة **قال** البيضاوي واعلم ان دليل
الفريقين يمنع الانقسام الفعلي ويوجب القسمة الوهمية لا يقال القسمة الوهمية
متداعية الي الانفكاكية لان الاجزا المفروضة متماثلة فيصح بين كل اثنين منها

مايصح بين اخرين فيصح بين المتباينين ما يصح بين المتصلين وبالعكس لانا نقول لم لا
يجوز ان يكون الجسم مركبا من اجزاء متخالفة بالماهية او متشخصة تشخصات عايقه
عن الانفكاك وتكون تلك قابلة للاتصال والانفصال وان سلم اتصال الجسم فلم لا يجوز
ان يقال هو وحدة الجسم والانفصال هو التعدد والقابل لهما هو الجسم واشرت بقولي
تلازما الي ان الهيولي والصورة عندهم متلازمين يمتنع انفكاك احدهما عن الاخر
من الجانبين اما ان الصورة لا تنفك عن الهيولي فانها لا تنفك عن التناهي والتشكل
والموجب لهما ليس الجسمية العامة ولا شيا من لوازمها والا لتساوي الجزء الكل فيهما
ولا الفاعل والا استقلت الصورة بالانفعال فهو الحامل بما فيه من الصفات ولانها قابلة
للقسمة الوهمية ابدا وكلما قبل الوهمية قبل الانفكاكية وكلما قبل الانفكاكية فله
مادة واما ان الهيولي لا ينفك عن الصورة فلانها لو تجردت ذات وضع وانقسمت
في جميع الجهات كانت جسما والا كانت نقطة او خطا او سطحا ولو تجردت غير ذات
وضع فاذا الحقتها الصورة تصير ذات وضع مخصوص بامكان غيره فيترجح الجايز بلا
مرجح ولانها لو تجردت لكانت موجودة بالفعل ومستعدة للصورة والواحد لا يقتضي
قوة وفعلا فيكون لها ما يقتضي هذه القوة وهي الهيولي فيكون للهيولي هيولي اخري
فالهيولي تفتقر اليها في بقايها وتحيزها والصورة تحتاج الي المادة في تعينها وتشكلها
والمادة ايضا لابد عن صورة اخري نوعية والا لما اختلفت الاجسام في الهيات والامكنة
والكيفيات والاوضاع الطبيعية والتشكل والتفكك بسهولة او عسر وهذه شبهة
مبنية علي نفي الفاعل المختار والحق ثبوته ومع ذلك فللمعترض ان يجوز انفكاك
الصورة بنفسها وعدم استلزام قبول القسمة الوهمية قبول الانفكاكية وان تقتضي
المادة المجردة وضعا معينا بشرط اقتران الصورة بها وكون الواحد مبدا الكثير مع
ان القابلية ليست اثرا ووجود المادة بالفعل ليس مقتضي ذاتها وان نطالبهم بما يوجب
الاختلاف في الصورة النوعية ثم يزعم ان ما جعلوه اياه من الاحوال العنصر السابقة
واختلاف المواد الفلكية سبب لاختلاف الاعراض والهيات ص وعندهم في الجسم ذي البسا
يقتضي له في الشكل بالكرية والفلكي منه يري منحصرا في تسع افلاك ترصد جررا
شفافة لا برد لا حر وله خفيفة وانف كذاك الثقلا واليبس والرطوبة انف وامنع
خرقا والالتيام اما قطع رايهم وان تبغت الحق رد جميع ترهاتهم وامنع وصد
وفي الكواكب التي قد اثبتت في هذه الافلاك كل سطعت بنفسها والقمر الضوء اكتسب

من

من شمسه حكم لديهم قلو وجب وليس يخفي انه حدس ولا دليل فيه ليقين حصلا ش
هذا شروع في بيان اقسام الجسم عند الحكما قالوا الاجسام اما بسايط واما مركبات
والبسايط تكون كرية لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي هيات مختلفة وتنقسم الي
فلكيات وعناصر والاول افلاك وكواكب فالافلاك الثابتة بالارصاد سبعة الاول
الفلك الاعظم والعرش المجيد والجسم المحيط بساير الاجسام ويدل عليه وجوه الاول ان الاجسام
متناهية فيكون جسم هو نهايتها الثاني الجهة متعلق الاشارة ومقصد المتحرك بالوصول
اليه فتكون موجودة غير مجردة وليس بجسم لانه غير منقسم والا فالواصل الي نصفها
ان وقف فالجهة هو لا ما بعده والا فحركته ان كانت علي الجهة فكذلك وان كانت
اليها فالجهة ما بعده فهي جسمانية والمحدد لها جسم واحد اذ لو تعدد ولم يحط البعض
بالبعض يتحدد القرب بينهما دون البعد وان احاط فالمحاط حشو اذ المحيط تحدد القرب
بمحيطه والبعد بمركزه وهو بسيط والا لتصح الانحلال عليه وهو بالحركة المستقيمة
المتوجهة الي الجهة فالجهة له لا به فيكون كريا الثالث الارصاد شاهدة علي ان الكواكب
والافلاك تتحرك بالحركة اليومية وحركات اخر متفاوتة فلا بد من جسم يحيط بها
ويحركها اليومية وهذا يدل علي فلك تاسع ولا يدل علي احاطته بجملة الاجسام واما
الثمان الباقية وهي فلك الثوابت ويسمي فلك البروج ايضا ثم فلك زحل ثم فلك المشتري
ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس علي راي ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر فيدل
عليها اختلاف حركات الكواكب وامتناع تحركها بالذات لاستحالة الخرق علي الافلاك قلنا
لا نسلم استحالة الخرق سلمناه فلم لا يجوز ان يكون لكل كوكب دطاق يتحرك بنفسه
او باعتماد الكوكب عليه قالوا وهي باسرها شفافة اذ لو كانت ملونة لحجبت الابصار
عن رؤية ما وراها لا حارة ولا باردة والا لاستولي الحر والبرد علي عالم العناصر المجاور
ولا خفيفة ولا ثقيلة والا لكان في طباعها ميل مستقيم ولا رطبة ولا يابسة لان
سهولة التشكل والالتصاق وعسرهما لا يتم الا بالحركة المستقيمة ولا قابلة للحركة
الكمية لانه لو زاد محدب المحيط لزم ان يكون فوقه خلا وهو ح ومقعره مثل محدبه
فيستحيل عليه ما استحال علي محدبه واذا لم يتغير مقعره امتنع ذلك في محدب المحاط
به والا لزم التداخل او وقوع الخلا بينهما وكذا في مقعره لانه كالمحدب في تمام الحقيقة
وفيه احتمال لان امتناع ازدياد المحدب لعدم الحيز الذي هو شرطه ولا يلزم من ذلك
اشتراط المقعر له فيه وقولي وفي الكواكب الخ اشرت به الي مذهبهم في الكواكب وهو

وهواها اجسام بسيطة مركوزة في الافلاك مضيئة الا القمر فانه يستفيد الضوء من
الشمس ويشهد له تفاوت نوره بحسب قربه من الشمس وبعده لا يقال فلعله كرة
يضيء احد وجهيها ويظلم الاخر ويتحرك على مركزها حركة تساوي حركة الفلك اذ الخسوف
يكذبه **واعلم** ان اكثر مباحثهم في الافلاك مبنية على شبه فاسدة ومقدمات
باطلة وحدسيات محضة لا تفيد يقينا كما يعلم ذلك في المطولات **ص**

والعنصر النار خفيف مطلق • خفيف الهوا مضاف حققوا • والارض والما وصفوا بالثقل •
ثان مضاف مطلق للاول • وكلها بالكون والفساد • توصف عندهم ولا اعتقاد •
حدوثها ذاتا ووصفا مذهب • خلفا لهم اذا انكروا وكذبوا على اختلاف بينهم لو ذكره •
لطوله في الكتب المشتهره • وجاز ان يفني بالانصرام • خلفا لمذهب الى الكرامي •
يعزى وصحة الفنا تبني • على الحدوث وهو فيه معنا • لكنه خالف في الفناء •
واحكم على الاجسام بانتهاء **ش** في الابيات مباحث احدها في بيان ثاني قسمي البسائط
عندهم وهو العناصر وهي اربعة النار والهوا والما والارض وذلك اما انه يتحرك
عن المركز او الى المركز والاول اما ان يطلب مقعر فلك القمر اولا والاول هو النار والثاني
هو الهوا والثاني اي الذي يتحرك الى المركز اما ان يطلب المركز اولا والاول هو الارض
والثاني هو الما فالنار خفيف مطلق حار يابس مماس لمقعر فلك الهوا خفيف مضاف
حار رطب مماس لمقعر النار والارض ثقيل مطلق بارد يابس ومحله الوسط بحيث ينطبق
مركزه على مركز العالم والما وهو ثقيل مضاف بارد رطب وكان من حقه ان يحيط بالارض
الا انه حصل في بعض جوانبها تلال ووهاد بسبب الاوضاع والاتصالات الفلكية
سال الما بالطبع الى الاغوار وانكشفت المواضع المرتفعة وذلك حكمة من الله ورحمة
ليكون منشا للنبات ومسكنا للحيوانات ثم انها باسرها كاينة وفاسدة لان مياه بعض
العيون يتحجر حجرا والحجر يجعله اصحاب الحيل ما والهوا الملاصق للاناء المبرد يصير
قطرا والما المغلي والشعلة هوا والهوا نار بالنفخ القوي **تتمة** المركبات انما تخلق من
امتزاج هذه الاربعة بامزجة مختلفة معدة لخلق متخالفة وهي المعادن والنبات
والحيوان والمزاج هو الكيفية المتوسطة الحاصلة من تفاعل البسائط بان تتصغر
اجزاؤها فتختلط بحيث يكسر سورة كل واحد منها سورة كيفية الاخر فيحدث كيفية
متوسطة • **المبحث الثاني** في حدوث الاجسام واليه اشرت بقولي ولا اعتقاد حدوثها
الخ فذهب اهل الحق ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها • وقال ارسطو الافلاك قديمة

بذواتها

بذواتها وصفاتها المعينة سوى الاوضاع والعناصر بموادها وصورها الجسمية بنوعها
وصورها النوعية بجنسها وقال من قبله الكل قديمة بذواتها محدثة بصورها وصفاتها
واختلفوا في تلك الذات فقيل كان الاصل جوهرة فنظر البارئ اليها بنظر الهيبة
فذابت وصارت ما ثم حصل الارض منها بالتكثيف والنار والهوا بالتلطيف
والسما من دخان النار وقيل كان ارضا فحصل الباقي منها بالتلطيف وقيل كان هوا
وقيل نارا وتكونت البواقي بالتكثيف والسما من الدخان وقيل كان اجزاء صغارا من
كل جنس متفرقة متحركة فمهما اجتمع منها اجزاء متماثلة التامت واتصلت صارت
جسما وقيل كان نفسا وهيولى فتعشقت عليها وتعلقت بها وصار تعلقها سببا
لحدوث العالم وقيل كانت وحدات فصارت ذوات اوضاع وتكونت نقاطا ثم ايتلفت
فصارت اجساما وتوقف جالينوس في الكل لنا وجوه **الاول** انه لو كانت الاجسام قديمة
لكانت ساكنة اذ الحركة تقتضي المسبوقية بالغير المنافية للازل والساكن في الازل
لا يتحرك ابدا لان سكونه ان كان لذاته امتنع انفكاكه وان كان لغيره فذلك الغير
لا بد وان يكون موجبا وان لم يكن فعله قديما واجبا لذاته او منتهيا اليه دفعا
للتسلسل والدور وح يلزم دوامه بدوامه فلا يزال ابدا فالاجسام لو كانت ساكنة
لم تتحرك ابدا واللازم باطل فالملزوم مثله قيل لو امتنع وجوده ازلا لامتنع مطلقا
لاستحالة انقلاب الممتنع لذاته ممكنا قلنا الممتنع ازلا ليس الممتنع لذاته كالحادث
اليومي قيل الجسم الذي لا مكان له فلا يكون متحركا ولا ساكنا **قلنا** ان سلم فلا شك انه ذو
وضع ومماسة لما في جوفه فان بقي الوضع والمماسة المعتبرة له فساكن والا فمتحرك
قيل الازل ينافي حركة معينة لا حركات لا الى اول قلنا بل الحركة من حيث هي لما سبق
قيل لم لا يجوز ان يكون السكون مشروطا بعدم حادث فيزول بحدوثه قلنا فينافي
حدوثه وجود السكون فيتوقف على عدمه ويلزم الدور قيل القدرة على ايجاد
معين قديمة ومنقطع بوجوده فانتقض ما ذكرتم قلنا المنقطع التعلق وليس
امرا وجوديا **الثاني** الاجسام ممكنة لانها مركبة ومتعددة فلها سبب وذلك السبب
لا يكون موجبا والا لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط او بغير وسط بدوام دوامه
وهو ح فيكون مختارا وكل ما له سبب مختار فهو محدث • لا يقال لم لا يجوز ان يوجد
الموجب جسما متحركا على سبيل الدوام ويكون تحركه شرطا لهذه الحوادث والتغيرات
لان وجود هذه الحوادث لو توقف على وجود حركة • وتلك على اخرى لزم اجتماع الحركات

التي لانهاية لها المترتبة وضعًا وطبعًا وهو مح وان توقف على عدمها بعد وجودها
كان الموجب مع عدم تلك الحركة علة تامة مستمرة لوجود هذا الحادث فيلزم من
دوامه دوامه **الثالث** الاجسام لا تخ عن الحوادث وكل ما لا يخلوا عن الحوادث
حادث وسياتي احتج المخالف بوجوه **الاول** انها لو كانت محدثة لكانت تخصيص
احداثها بالوقت المعين بلا مخصص وهو مح **الثاني** ان كل حادث فله مادة فالمادة
قديمة دفعًا للتسلسل وهي لا تخ عن الصورة فالصورة ايضا قديمة فالجسم قديم
الثالث الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا تتحقق الا بزمان فيكون
قبل وجود الزمان زمان هف وهو مقدار الحركة القايمة بالجسم فيكون الجسم قديم
واجيب عن الاول بان المخصص هو الارادة وعن الثاني والثالث بان مقدماتهما
غير مسلمة ولا مبرهنة **البحث الثاني** في صحة الفنا على الاجسام واليه اشرت
بقولي وجاز الخ وهو فرع حدوثها فان ثبت ثبت والا فلا والكرامية وان اعترفوا
بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية اذ لو عدمت الاجسام بعد وجودها فذلك اما
باعدام معدم او طريان ضد او زوال الشرط والكل بط فالقول بعدم العالم بعد وجوده
مح اما بطلان الاول فلان الاعدام ان كان امرًا وجوديا لم يكن ذلك الوجود عين
عدم عين العالم والا لكان الوجود عين العدم بل غايته انه يقتضي عدم الجوهر فيكون
ذلك اعدامًا بالضد فيكون هو الثاني لا الاول وان لم يكن وجوديا كان عدميًا محضا
فيمتنع استناده الى المؤثر لانه لا فرق في العقل بين ان يقال لم تفعل البتة وبين
ان يقال فعل العدم والا يكون احد العدمين مخالفا للثاني فيكون لكل واحد من
العدمين تعين وثبوت فيكون للعدم ثبوت هف واما بطلان الثاني فلوجهين
احدهما ان حدوث الضد يتوقف على انتفاء الضد الاخر فلو كان انتفاء الضد الاخر معللا
بحدوث هذا الضد لزم الدور وهو مح وثانيهما ان التضاد حاصل من الجانبين فليس انتفاء
احدهما بالاخر اولى من العكس فاما ان ينتفي كل واحد منهما بالاخر وهو مح لان المؤثر في
عدم كل واحد منهما وجود الاخر والمؤثر حاصل مع الاثر فلو حصل العدمان معًا لحصل
الوجودان معًا فيكونان موجودين معدومين وهو مح او لا ينتفي واحد منهما بالاخر فيلزم
اجتماع الضدين واما بطلان الثالث فلان ذلك الشرط لا يكون الا عرضًا فيكون الجوهر
محتاج الى الجوهر فيلزم الدور وهو مح اجيب بانا لم لا يجوز ان يعدم باعدام الفاعل
قوله الاعدام اما ان يكون امرًا وجوديا او لا قلنا هذا يقتضي انه لا يعدم الشي البتة

لانه يقال اذا عدم الشي فهل تجدد له امر ام لم يتجدد فان لم يتجدد امر فهو لم يعدم
وان تجدد فالمتجدد عدم او وجود لا جايز ان يكون عدمًا لانه لا فرق بين ان يقال
لم يتجدد وبين ان يقال تجدد العدم والا فاحد العدمين غالب الاخر وهو مح وان كان
وجودا كان ذلك حدوثا لوجود اخر لا عدمًا للموجود الاول سلمنا فساد هذا القسم
فلم لا يجوز ان يفني بحدوث الضد قوله في الوجه الاول حدوث الحادث يتوقف على
عدم الباقي قلنا لا لم فان عندنا عدم الباقي معلول الحادث والعلة وان امتنع انفكاكها
عن المعلول لكن لا حاجة بها الى هذا المعلول فلا يلزم الدور وقوله في الوجه الثاني
المصادرة مشتركة بين الجانبين قلنا لم لا يجوز ان يكون الحادث اقوى لحدوثه وان
كنا لا نعرف كمية كون الحادث سببا للقوة سلمنا فساد هذا القسم لكن لم لا يجوز
ان يعدم الجسم لانتفاء الشرط وبيانه ان العرض لا يبقى والجوهر ممتنع الخلو عنه
فاذا لم يخلق الله تعالى العرض انتفى الجوهر وقوله انه يلزم الدور قلنا لم لا يجوز
ان يقال الجوهر والعرض متلازمان وان لم يكن احدهما محتاجا الى الاخر كما في المتضايفين
معلولي علة واحدة فاذا لم يوجد احد المتلازمين عدم الاخر هذا ما قاله الامام
في المحصل قال صاحب تلخيص المحصل فيه مذهب الكرامية ان العالم محدث ممتنع
الفنا واليه ذهب الجاحظ وقالت الاشعرية وابو علي الجبائي بجواز فناء العالم
عقلا وقال ابو حاتم انما يعرف ذلك الا بالسمع ثم ان الاشعرية قالوا انه يفني
من جهة ان الله تعالى لا يخلق الاعراض التي تحتاج الجوهر الى وجودها اما
القاضي ابو بكر فقد قال في بعض المواضع ان تلك الاعراض هي الاكوان وقال
في بعض المواضع ان الفاعل المختار يفني بلا واسطة وبمثله قال محمود الخياط وقال
في موضع اخر ان الجوهر محتاج الى نوع من كل جنس من اجناس الاعراض فاذا لم يخلق
اي نوع كان انعدم الجوهر وقال امام الحرمين بمثل ذلك وقال بعضهم اذا لم يخلق البقا
وهو عرض انعدم الجوهر وبه قال الكعبي وقال ابو الهذيل كما انه قال كن فكان
يقول افن فيفني وقال ابو علي وابو هاشم ان الله تعالى يخلق الفنا وهو عرض
يفني جميع الاجسام وهو لا يبقى وابو علي يقول انه يخلق لكل قوم فنا والباقون
قالوا ان فنا واحدا يكفي لا فنا الكل فهذه مذاهبهم وقول الامام في الاعدام انه
بط لانه لا فرق بين ان يقول لم يفعل البته وبين ان يقال فعل العدم ليس بشي
وذلك لان الفرق بينهما حاصل في بديهة النظر فان القول بان لم يفعل حكم بالاستمرار

علي ما كان فيه وبعدم صد ورشي عن الفاعل والقول بانه فعل العدم حكم بتجدد
العدم بعدان لم يكن اوصدوره عن فاعله وتمايز المعد ومنه يكون با نسابهما الي
وجود بين او بانتساب احدهما دون الاخر قوله وجواب الوجه الثاني في ابطال
الاعدام بطريان الضد وهو ان النقاد حاصل من الجانبين علي السوا بتجويز كون
الحادث اقوي وان كنا لا نعرف كميته ليس بجواب والجواب ما بيناه من كون الحادث
اقوي ليترجح الموجد علي المنفي واما ابطال الاعدام بسبب انتفا الشرط وان الشرط
لا يكون الا عرضا فدعوي مجردة فان من الجايز ان يكون شرط غير العرض كما يكون
للجوهر الذي هو المحل شرطا في ايجاد الاعراض فيه وايضا يجوز ان يكون الشرط لا
جوهرا ولا عرضا بل امرا عدميا وتقدمر بيان جواز الاشتراط به وزوال ذلك الامر
يقتضي العدم المشروط وبيان الامام كون العرض شرطا في الاعدام بان العرض لا يبقي
والجوهر ممتنع الخلو عنه فينعدم بانعدامه ليس مما يفيد مع هولاء الخصوم
لان الكرامية لا يقولون بذلك كالمعتزلة واما الزامهم الدور بسبب احتياج الجوهر
الي العرض فباطل لان الدور يكون اذا كان المحتاج اليه محتاجا الي المحتاج فيما
يحتاج اليه فيه وهمنا ليس كذلك فان احتياج الجوهر الي عرض لا بعينه لا الي عرض معين
والعرض المعين يحتاج الي الجسم بعينه فلا يلزم منه الدور وجواب الامام بتجويز التلازم
من غير احتياج لاحدهما الي الاخر ليس بمفيد ههنا فان العرض محتاج في وجوده الي الجسم
والتلازم وان كان باحتياج كل واحد من المتلازمين الي عين الاخر والي ما يتعلق بالاخر
ليس بمعقول فان ذلك يكون مصاحبة اتفاقية وهي لا تقتضي امتناع الانفكاك فايراد
المثال بالمتضايفين علي الوجه المشهور غير صحيح فان اضافة كل واحد منهما محتاجة في
الوجود الي ذات الاخر لا الي اضافته ومعلولا علة واحدة يحتاج كل واحد منهما الي علة
الاخر فليس فيهما عدم الاحتياج مطلقا من غير لزوم الدور المبحث الرابع في تناهي الاجسام م
الابعاد الموجودة في الخارج متناهية سوا فرضت في خلا او في ملا خلافا لحكما الهند
لنا انا اذا فرضنا خطا غير متناه وفرضنا خطا متناهيا موازيا للاول فاذا مال الخط المتنا هي
من الموازات الي المتناهية فلا بد من نقطة تكون اول نقطة المسامتة ويكون الخط
الذي فرض غير متناه منقطعا بتلك النقطة التي فرض انها اول نقطة المسامتة لان
الخط الذي فرض انه غير متناه لو لم ينقطع بتلك النقطة لكان ورا تلك النقطة التي
فرض انها اول نقطة المسامتة شي من الخط فيكون اول المسامتة مع ما فوقها لان

المسامتة

المسامتة مع الفوقانية قبل المسامتة مع التحتانية فما فرضناه انه اول نقطة ه
المسامتة لا يكون اول نقطة للمسامتة هف فتعين ان ينقطع الخط بتلك النقطة
فيكون الخط الذي فرضناه غير متناه متناهيا واحتج الهند بان كل جسم فما وراه متميز
مشار اليه حالا لان العقل الصريح يشهد بان الطرف الذي يلي القطب الجنوبي غير الذي
يلي القطب الشمالي وكل ما كان كذلك لا يكون عدما محضا لان الاعدام المحض لا خصوصية
فيه ولا تحقق فكيف يحصل الامتياز فيكون موجودا ولا شك انه يكون مشارا اليه
اشارة حسية فيكون جسما او جسمانيا والجسماني لا ينفك عن الجسم فثبت ان كل ما
ورا كل جسم جسم اخر لا الي نهاية ومنع بان خارج العالم لا يتميز فيه جانب وان الحكم
بهذا التميز للوهم لا للعقل فالتميز وهم محض ليس يثبت فان الحكم بان التميز في
الخارج كاذب فان ما لا وجود له اصلا لا امتياز فيه اصلا ص اما المفارقات فني انكرت
للمتكلمين وهي قررت للفيلسوف وهو قال للجوهر ان غاب عقل وهو المؤثر
في الجسم والنفس مدبر قسم لفلكي ولسفلي علم ذاك لاجرام علت يدبر ه
وذا الذي دبره العناصر فملك ارضي الذي يري مدبرا بسيطها فجررا
وان يكن مدبر الجزييه فسمه بالانفس الارضيه والغير كر وبي او شيطان
والثالث الجن كذا ابا نواه ش هذا شروع في مباحث المفارقات من الجواهر علي
رايهم والجواهر المفارقة ما ليست بجسم ولا جسماني وسميت مفارقة لمفارقتها عن المادة
وبجردة ايضا لتجردها عنها وذكرت في هذه الابيات اقسامها فنقول الجواهر المفارقة
اما ان تكون موثرة في الاجسام او مدبرة اياها او لا موثرة ولا مدبرة الاول هم العقول
العشر والملا الاعلي والثاني ينقسم الي علوية تدبر الاجرام العلوية وهي النفوس
الفلكية والملايكة السماويه وسفليه تدبر العناصر وهي اما ان تكون مدبرة لبسايطها يطهر
وانواع الكاينات وهي تسمي ملايكة الارض واليهم اشار صاحب الوحي صلوات الله
عليه وعلي اله وقال جاني ملك الجبال وملك البحار وملك الامطار وملك الارزاق واما
ان تكون مدبرة للاشخاص الجزيية وتسمي نفوسا ارضية كالنفوس الناطقة والثالث
ينقسم الي خير بالذات وهم الملايكة الكروبيون وشرير بالذات وهم الشياطين ومستعد
للخير والشر وهم الجن وظاهر كلام الحكما ان الجن والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة
للابدان ص والمتكلمون لما انكروا جواهرا تجردت قد قرروا باخلاف ذا فهذه اجسا م
لطيفة اقدرها العلام علي تشكل ولا تمتنع قوتها مع لطفها بل تجتمع

ش المراد بالمتكلمين في النظم اكثرهم فانهم انكروا الجواهر المجردة فقالوا الملايكة والجن
والشياطين اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة واوايل المعتزلة انكروها
لانها ان كانت لطيفة وجب ان لا تكون قوية على شي من الافعال وان تفسد تراكيبها
بادنى سبب وان كانت كثيفة وجب ان نشاهدها والا لامكن ان يكون بحضرتنا جبال
ولا نراها واجيب بانه لا يجوز ان تكون لطيفة بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة القوام
ولين سلمنا انها كثيفة لكن لا نم انها يجب ان نراها لان رؤية الكثيف عند الحضور غير
واجب ونقل عن المعتزلة انهم قالوا الملايكة والجن والشياطين متحدون في النوع ومختلفون
باختلاف افعالهم اما الذين لا يفعلون الا الخير فهم الملايكة واما الذين لا يفعلون الا
الشر فهم الشياطين واما الذين يفعلون تارة الخير وتارة الشر فهم الجن ولذلك عد
ابليس تارة في الجن وتارة في الملايكة قولي فررا خلافا ذا اي خلافهم فكونها جواهر
مجردة وكونها اجسام لطيفة وقولي ولا يمتنع قوتها مع لطفها بل تجمع جواب لما
اورده المعتزلة من انها لو كانت لطيفة لم تكن قوية على شي من الافعال وتقريره انا لا
نسلم الملازمة لم لا يجوز ان تكون لطيفة قوية كما في الهوا ص واثبتوا تجريد نفس ناطقة
وحجة الاسلام فيه وافقه وللنكرون اختلفوا فيما هيه وسوف ياتي ان هذا باتيه
وهي بالاتفاق من ذي الملة حادثة واختلفوا في سبق تي حدوث جسمها وذي ما رافقت
لدى الحكيم الجسم بل تعلقت دون حلولها به تعلقا ذي العشق للذي له قد عشقا ش
فيه مباحث الاول مذهب الحكما ان النفس الناطقة مجردة ونقل عن حجة الاسلام الغزالي
واستدل لها بالعقل والنقل اما العقل فمن وجوه الاول ان العلم بالله تعالى وساير البسايط
لا ينقسم والا فجزوه ان كان علما به كان الجزو مساويا لكله وهو محال وان لم يكن فالمجموع
ان لم يستلزم زايدا فكذلك وان استلزم فيعود الكلام اليه ويتسلسل فمحله غير منقسم
وكل جسم وجسماني منقسم فمحل العلوم ليس بجسم ولا جسماني ونوقض بالنقطة والوحدة
وانقسام الجسم الجسمانية وفيه في الجسمية الثاني العاقل قد يدرك السواد والبياض المعقولين
لا تضاد بينهما ونوقض بتصور هذا السواد وهذا البياض الثالث لو كان العاقل جسما
او حالا فيه لزم تعقله دايما او لا تعقله دايما لان الصورة الحالة في ذلك العضو ان كفت
في تعقله لزم تعقله دايما وان لم تكف امتنع تعقله دايما لامتناع اجتماع صورتين متماثلتين
في مادة واحدة واللازم بط فالملزوم مثله وهو ضعيف لان الصورة العقلية عرض فلا
تماثل الجوهر وايضا هي حالة في القوة الحالة في العضو والصورة الخارجية حالة في مادته

ولا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع الرابع القوة العاقلة تقوى على معقولات غير
متناهية لانها تقدر على ادراك الاعداد والاشكال التي لا نهاية لها ولا شي من القوى
الجسمانية كذلك واعترض عليه بان عدم تناهي المعقولات ان عنيتم به ان العاقلة
لا تنتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل معقول اخر فالقوة الخيالية كذلك وان
عنيتم به انها تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة فهو ممنوع الخامس الادراكات
الكلية ان حلت في جسم اختصت بمقدار وشكل ووضع تبعا لمحلها فلا تكون صورا
مجردة كلية واعترض عليه بان كلية الصور انطباقها على كل واحد من الاشخاص
اذا اخذت ماهيتها مجردة عن لواحقها الخارجية وتجردها تجريدها عن العوارض
الخارجية ولا يقدح في ذلك شي لما عرض لها بسبب المحل والا لاشترك الالزام واما
النقل فمن وجوه الاول قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا
بل احيا عند ربهم ولا شك ان البدن ميت فالحي شي اخر مغاير له وهو النفس
الثاني قوله تعالى يعرضون عليها غدوا وعشيا والمعروض عليها ليس البدن الميت
فان تعذيب الجماد قبيح الثالث قوله تعالى يا ايتها النفس المطمينة ارجعي الى ربك
راضية مرضية والبدن الميت غير راجع ولا مخاطب فالنفس غير البدن الرابع انه تعالى
لما بين كيفية تكون البدن وذكر ما يعتوره من الاطوار قال ثم انشاناه خلقا اخر
وعنى به الروح فدل ذلك على ان الروح غير البدن الخامس قوله عليه السلام لما
حمل الميت على نعشه ترفرف روحه فوق نعشه وتقول يا اهلي ويا ولدي لا تلعبن
بكم الدنيا كما لعبت بي جمعت المال من حله ومن غير حله ثم تركته لغيري والتبعة
علي فاحذروا مثل ما حل بي فالمرفرف غير المرفرف فوقه واعلم ان هذه النصوص تدل
على المغايرة بينها وبين البدن لا على تجردها واختلف المنكرون له فقال ابن الراوندي
ماغ انه جز لا يتجزى في القلب وقال النظام انها اجسام لطيفة سارية وقيل قوة في الدماغ
وقيل في القلب وقيل ثلاث قوى احدها في الدماغ وهي النفس الناطقة الحكيمة والثانية
في القلب وهي النفس الغضبية وتسمى حيوانية والثالثة في الكبد وهي النفس
النباتية والشهوانية وقيل الاخلاط وقيل المزاج المبحث الثاني ان النفس باقية بعد
فنا البدن وسياتي ذلك في الباب العاشر المبحث الثالث في حدوثها واليه اشرت
بقولي وهي بالاتفاق الخ وحاصله ان المليين لما اثبتوا ان ما سوى الواحد الواجب لذاته
فهو محدث اتفقوا على حدوثها الا ان قوما جوزوا حدوثها قبل حدوث البدن روي

في الاخبار ان الله تعالى خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام ومنعه اخرون بقوله تعالى
ثم انشأناه خلقا اخر وخالف ارسطاطاليس من قبله وشرط حدوثها بحدوث البدن واحتج
بان النفوس متحدة بالنوع والا لكانت مركبة لاشتراكها في كونها نفسا فكانت جسما لان كل
مركب جسم فلو وجدت قبل البدن لكانت واحدة لان تعدد افراد النوع بالمادة ومادتها
البدن فلا تتعدد قبله ثم اذا تعلقت ان بقيت واحدة لزم ان يعلم كل واحد ما علمه اخر
وان لم يبق كانت منقسمة والمجرد لا ينقسم فقيل عليه المفهوم من كونه نفسا كونه مدبرا
وهو عرض لا يلزم التركيب من الشركة وان سلم فلا نسلم ان كل مركب جسم كيف والمجردات
باسرها متشاركة في الجوهرية متخالفة بالنوع وان سلم الاتحاد بالنوع فلم لا يجوز ان تتعدد
بتعدد الابدان بتعدد ابدان اخر وعمدتهم الوثقى في بطلان التناسخ مبني على حدوث
النفس وهي ان البدن اذا استعد فاض عليه نفس لعموم الفضل ووجود الشرط فلا
يتصل به اخرى لان كل واحد يجد ذاته واحدا لا اثنين واثبات الحدوث به دور
مطلب المبحث الرابع في كيفية تعلق النفس بالبدن وتصرفها فيه واليه اشرت بقولي وذي
ما ارتقت قالت الحكما النفس غير حالة في البدن ولا مجاورة له لكنها متعلقة به تعلق
العاشق بالمعشوق وسبب تعلقها توقف كمالاتها ولذاتها الحسيين والعقليين عليه
وهي تتعلق اولا بالروح المنبعث عن القلب المتكون من الطف اجزاء الاغذية فتفيض
عليه قوى تسري بسريانه الى اجزاء البدن واعماقه فتثير في كل عضو قوى تليق به وتحصل
بها نفعه باذن الحكيم العليم والى ذلك اشرت بالابيات الاتية ص فاثرت قوى فمنها ظاهر
وباطن فالظاهر المشاعر والباطن الحس الخيال الواهمه ما حفظت تصرفت منقسمه
عن قوة تدوسموا بالمدركه فيسم تلك قوة محركه ونحنها قوى اليها انقسمت
كثرتها لديهم حكمت ونحن لا نوجب ذا التعددا ولا نرى باطنة اذ فسدا
اصلهم الذي عليه تبني والحمد لله الذي قد منا ش اشرت في الابيات الى ان قوى النفس
تنقسم باسرها الى مدركة ومحركة والمدركة الى ظاهرة وباطنة اما الظاهرة فهي المشاعر
الخمس وقد مرت قيل ادراك البصر بانعكاس صورة من المرئي وانطباعها في جزء منها
يكون زاويه مخروط مفروض قاعدته سطح المرئي ولذلك يرى القريب اعظم من البعيد
وقيل باتصال شعاع يخرج منها الى المرئي ومنع بانه لو كان كذلك لتشوش الابصار بهبوب
الرياح فلا يرى المقابل ويرى غيره وقد مر ان الشم بوصول الهوا المتكيف وقيل بوصول
المختلط بجزو تحلل من ذي الرايحة ومنع بان القدر اليسير من المسك لا يتحلل منه على الدوام

ما ينتشر الى مواضع تصل اليها الرايحة واما الباطنة فهي خمس الاول الحس المشترك
وهو قوة تدرك صور المحسوسات باسرها فانا نحكم على هذا بانه ابيض طيب الرايحة
حلو والحاكم لا محالة بحضرة المحكوم به وعليه فلا بد من قوة تدركهما جميعا ومحلها
مقدم البطن الاول من الدماغ الثاني الخيال وهو قوة تحفظ تلك الصور فان الادراك
غير الحفظ ومحله موخر هذا البطن الثالث الواهمة وهي قوة تدرك المعاني الجزئية
كصداقة زيد وعداوة عمرو ومحلها مقدم البطن الاخير الرابع الحافظة وهي قوة تحفظ
ما يدركه الوهم ومحله موخر هذا البطن الخامس المتصرفة التي تحلل وتركب الصور
والمعاني وتسمى مفكرة ان استعملها العقل ومتخيلة ان استعملها الوهم ومحلها الدو دة
التي في وسط الدماغ والدليل على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع اختلال الفعل
بخللها فالمدرك للجزئيات اولا هو هذه والنفس انما تدركها بواسطة تلك وانطباع
صورتها فيها لانا لو تصورنا مربعا مجنحا بمربعين وتصورت النفس لزم تغاير محل
الجانبين وانقسام النفس وهو ممتنع واعلم ان اصلهم في اثبات هذه القوى وتعددها
فاسد فانهم بنوه على اشيا منها ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وهو فاسد وبتقدير
تسليم صحته فلم لا يجوز ان تكون القوة واحدة والالات متعددة او الشرائط فتصدر
تلك الافعال عنها بحسب تعددها كما جوزتموه في مواضع اخرى ومنها نفي الفاعل
المختار الموجد لجميع الاشيا ابتدا المجرد دارا دنيه ومنها ان النفس الناطقة ليست مدر كة
للجزئيات والى هذا اشرت بقولي ونحن لا نوجب ذا التعددا واشرت بقولي قسيم
تلك الى القسم الثاني من قسمي القوى النفسانية وهي المحركة وهي تنقسم الى باعثة
تحث على جلب المنافع وتسمى القوة الشهوانية وعلى دفع المضار وتسمى القوة الغضبية
والى محركة تحرك الاعضا بواسطة تمديد الاعصاب وارخايها وهي المبدا القريب
للحركة تتمة القسمان المذكوران هما الاختياريان اللذان يشارك بهما الانسان
الحيوان وههنا قسم اخر يشارك به الحيوان النبات واصول تلك القوى ثلاثة اثنان
لاجل حفظ الشخص وهما الغاذية والنامية وواحدة لاجل حفظ النوع وهي المولدة
للمثل فهذه القوى الثلاثة تسمى النباتية اما الغاذية فهي التي تحيل الغذا الى مشا بهة
المغتذي ليخلف بدل ما يتحلل واما النامية فهي التي تزيد في اقطار البدن على تناسب
طبيعي الى غاية النشو واما المولدة فقسمان مولدة تفصل جزا من الغذا بعد
الهضم لتصير مادة شخص اخر ومصورة تحيل تلك المادة في الرحم وتفيدها الصور

والقوي وتجرم هذه القوي أربع اخري الجاذبة وهي التي تجذب المحتاج اليه والهاضمة
وهي التي تغير الغذا الي ان يصلح ان يكون جزء وابن المتغذي بالفعل وله اربع مراتب
الاول عند المضغ الثانية في المعدة وهو ان يصير الغذا كالكشك الثخين ويسمي كيلوسا
والثالثة في الكبد وهي ان يصير الكيلوس اخلاطا وهي الدم والصفرا والسودا
والبلغم والرابعة في الاعضا والماسكة هي التي تمسك المجذوب الي ان تفعل فيه
الهاضمة والدافعة وهي التي تدفع الفضل المهيا لعضو اخر اليه **ص الباب**
الرابع في ذات الله تعالي النقل والعقل يدلان علي وجود ذات الواجب الذي علا
وانه يحدث هذا العالم اذ هو راجع لعين قائم بذاته او عرض لم يقم
والعين اما الجسم أن يلتئم ليقبل القسمة او فالجوهر جزء وقبوله التجري منكر
وبالدليل يبطل العقول والنفس والصورة والهيولي وكل حادث فلا يستغني
عن محدث بديهة في الذهن وممكن ليس بمستبد فالانحصار فيه بوّدي **قل**
الي المحال والحكيم استندا لان ما في واقع فذا وحدا ان كان واجبا فذا او ممكنا
فهو الي مؤثر قد بينا وجوبه اي بالدليل المبطل امكانه للدور والتسلسل **ش**
هذا شروع في مباحث الالهيات التي هي المقصد الاعلي في هذا العلم وهذه المباحث منها
ما يرجع الي ذات الباري تعالي وهو الباب الرابع والي صفاته وهو الخامس والي افعاله
وهو السادس والي اسمائه وهو السابع واشتملت هذه الابيات علي اثبات وجوده
تعالي واستناد الحوادث كلها اليه وهو المراد باثبات الصانع وقد دل عليه النقل
والعقل **اما النقل** فقد ارشد سبحانه اليه بايات نحو ان في خلق السموات والارض
الاية وقوله افرايتم ما تمنون انتم تخلقونه ام نحن الخالقون افرايتم ما تحرثون انتم
تزرعونه ام نحن الزارعون افرايتم الما الذي تشربون انتم انزلتموه من المزن ام نحن
المنزلون افرايتم النار التي تورون انتم انشاتم شجرتها ام نحن المنشؤن فمن ادار نظره
في عجائب هذه المذكورات اضطر الي الحكم بان هذه الامور مع هذا التركيب المحكم لا
يستغني عن صانع اوجدها حكيم رتبها وعلي هذا درجت كل العقلا الامن لا عبرة بمكابرته
وانما كفروا بالاشراك ونسبة بعض الحوادث الي غيره تعالي وانكار ما جعل الله سبحانه
انكاره كفرا كالبعث واحيا الموتي كالمجوس بالنسبة الي النار والوثنيين بالاصنام
والصابية بالكواكب واعترف الكل بان خلق السموات والارض والالوهية الاصلية
لله تعالي قال تعالي ولين سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فهذا القران

في فطرهم ولذا كان المسموع من الانبيا دعوة الخلق الي التوحيد شهادة ان لا اله
الا الله دون ان يشهدوا للخلق الها **واما العقل** فقد كثرت فيه مسالك النظار
والمذكور في النظم ثلاث مسالك المسلك الاول يبنى علي مقدمتين العالم حادث والحادث دث
لا يستغني عن سبب يحدثه واشرت الي الاولي بقولي واعتقد بحدوث هذا العالم
والي الثانية بقولي وكل حادث فلا يستغني وقولي بديهة في الذهن اشرت الي ان
المقدمة الثانية ضرورية ونبه عليها بان اختصاص حدوث الحادث بوقت دون
ما قبله وما بعده مفتقر بالضرورة الي مخصص واما الاولي وهي قولنا العالم حادث
فنظرية وقبل الشروع في اثباتها تعلم ان العالم بفتح اللام ما سوي الله من الموجودات
مما يعلم به الصانع يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان
الي غير ذلك فتخرج صفات الله تعالي لانها ليست غير الذات كما انها ليست
عين الذات واما الحادث والمحدث فهو المخرج من العدم الي الوجود بمعني انه كان
معدوما فوجد فالعالم بجملته محدث بهذا المعني خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا
الي قدم السموات بموادها وصورها واشكالها وقدم العناصر وصورها لكن بالنوع بموادها
بمعني انها لم تخل عن صورة قط وقد مر تحقيق مذهبهم واختلافهم نعم اطلقوا القول
بحدوث ما سوي الله تعالي لكن بمعني الاحتياج الي الغير لا بمعني سبق العدم عليه
اذا علمت ذلك فالدليل علي حدوث العالم انه اما اعيان او اعراض لانه ان قام
بذاته فعين والا فعرض ومعني قيام الممكن بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه
غير تابع تحيزه لتحيز شي اخر وعدم قيامه بذاته ان يكون تحيزه تابعا لتحيز الجوهر
الذي هو موضوعه اي محله الذي يقومه ومعني وجود العرض في الموضوع هو
ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف
وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه امر ووجوده في الحيز امر اخر ولهذا
ينتقل عنه وعند الفلاسفة معني قيام الشي بذاته استغناؤه عن محل يقومه
ومعني قيامه بشي اخر اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتا والثاني منعوتا
سوا كان متحيزا كما في سواد الجسم اولا كما في صفات المجردات وماله قيام بذاته
اما مركب من جزئين فصاعدا وهو الجسم او غير مركب وهو الجوهر بمعني العين
الذي لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا فرضا وهو الجزء الذي لا يتجزي والي ذلك اشرت
بقولي او فالجوهر الخ وقولي وبالدليل اشرت به الي جواب سوال مقدر تقريره

ان يقال ما لا يتركب لا ينحصر عقلا في الجوهر بمعني الجز الذي لا يتجزي بل الهيولي والصورة
والعقول والنفوس لا تتركب ايضا فاشرت الي انه لا بد من ابطالها بالدليل كما مر ليتم
الحصر وقد انكر الفلاسفة وجود الجوهر الفرد لدعواهم تركب الجسم من الهيولي والصورة
كما مر ابطاله وفي شرح العقايد للتفتازاني ان اقوي ادلة اثبات الجزء انه لو وضع
كرة حقيقية علي سطح حقيقي لم تماسه الا بجزء غير منقسم اذ لو ماسته بجزئين لكان
فيها خط بالفعل فلم يكن كرة حقيقية واشهرها عند الشايخ وجهان **الاول** انه لو كان
كل عين منقسما لا الي نهاية لم يكن الخردلة اصغر من الجبل لان كلا منهما غير متناهي الاجزا
والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها وذلك انما يتصور في المتناهي **والثاني**
ان اجتماع اجزا الجسم ليس لذاته والا لما قبل الافتراق الي الجزو الذي لا يتجزي فالله تعالى
قادر علي ان يخلق فيه الافتراق الي الجزو الذي لا يتجزي لان الجزو الذي تنازعنا فيه
ان امكن افتراقه لزم قدرة الله تعالي عليه دفعا للعجز وان لم يمكن يثبت المدعي **قال**
والكل ضعيف اما الاول فلانه انما يدل علي ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزو
لا نحلولها في المحل ليس حلول السرياني حتي يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل
انتهي ويمكن ان يجاب بان مراد المستدل ان المماسة بين السطح والكرة انما يكون بجزء
من تلك الكرة غير منقسم وجزء الجسم لا يكون عرضا البتة غاية ما في الباب انه عند
التماس عرض له النقطة فالجزء المماس من الكرة لو كان منقسما لزم ان لا يكون الكرة
حقيقية هو قال واما الثاني والثالث فلان الفلاسفة لا يقولون بان الجسم متالف
من اجزا بالفعل وانها غير متناهية بل يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية
وليس فيه اجتماع اجزا اصلا وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القايمة به والافتراق
ممكن لا الي نهاية فلا يستلزم الجزو انتهي **واذا تقرر** ان العالم اعيان واعراض والاعيان
اجسام وجواهر فنقول الكل حادث اما الاعراض فظاهرة الافتقار وهي ايضا قايمة
بالجسم فاذا ثبت حدوثه ثبت حدوثها ويدل علي حدوث الاجسام انها لا تخلو عن الحركة
والسكون وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الاولي فظ واما
الثانية فلانه شوهد من تعاقبهما وانقضاهما ما شاهد فيه حدوث كل منهما بعد عدمه
وما لم يشاهد الا ساكنا كالجبال مثلا يجوز عليه الحركة بزلزلة مثلا وغيرها وكذا قلبه
ذهبا ونحوه وتجويزه تجويز حدوث عروض الحوادث ومحل الحوادث حادث علي ما نبين
ولان السابق لو ثبت قدمه استحال عدمه علي ما سنبين وتجويز طريان الضد تجويز

العدم

العدم **واما** الثالثة فلو لم يكن كذلك لكان قبل كل حادث حوادث لا اول لها مترتبة
كما تقول الفلاسفة في دورات الافلاك فما لم ينقض ما لا اول له من الحوادث لا
تنتهي النوبة الي وجود الحادث الحاضر وانقضا ما لا اول له محال لانك اذا لاحظت
الحادث الحاضر ثم انتقلت الي ما قبله وهلم جرا علي الترتيب لم يفض الي نهاية والا
لكان لها اول وهو خلاف المفروض فوجود الحادث الحاضر محال لكنه ثابت فانتفي
ملزومه وهو وجود حوادث لا اول لها فانتفي ملزومه وهو كون ما لا يخلو عن
الحوادث قديما فما لا يخلو عن الحوادث حادث وهذا العالم لا يخلو عن الحوادث
فهذا العالم حادث واذا ثبت حدوثه كان افتقاره الي الموجد معلوما بالضرورة
وذلك الموجد هو سبحانه المعني بالاسم الذي هو الله **المسلك الثاني** واليه اشرت
بقولي وممكن ليس بمستبد له وتقريره ان الممكن لا يستقل بنفسه في وجوده
وهو ظاهر ولا في ايجاده لغيره لان مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود فان الشيء
ما لم يوجد لم يوجد فلو انحصر الموجود في الممكن لزم ان لا يوجد شيئا اصلا لان الممكن
وان كان متعددا لا يستقل بوجود ولا ايجاد واذ لا وجود ولا ايجاد فلا موجود
لا بذاته ولا بغيره **قال** في شرح المواقف وهذا المسلك اخصر المسالك واسهلها
المسلك الثالث وهو للحكما وتقريره ان في الواقع موجودا مع قطع النظر عن خصوص
صيات
الموجودات واحوالها وهذه مقدمة تشهد بها كل فطرة فان كان ذلك الموجود واجبا
فذاك هو المطلوب وان كان ممكنا احتاج الي مؤثر ولا بد من الانتها الي الواجب والا
لزم الدور او التسلسل وهما باطلان اما الدور وهو ان يكون شيئان كل منهما علة
للاخر بواسطة او دونها فضروري كما ذهب اليه الرازي او نظري لان العلة متقدمة
علي المعلول ولو كان الشيء علة علته لزم تقدمه علي علته المتقدمة عليه فيلزم تقدمه
علي نفسه بمرتبتين **واما** التسلسل فادلة بطلانه كثيرة ومن مشهورها برهان
التطبيق وهو ان يفرض من المعلول الاخير الي غير النهاية جملة ومما قبله بواحد
مثلا الي غير النهاية جملة اخري ثم تطبق الجملتين بان نجعل الاول من الجملة الاولي
بازا الاول من الجملة الثانية والثاني بازا الثاني وهلم جرا فان كان بازا كل واحد
من الاولي واحد من الثانية كان الناقص كالزايد وهو مح وان لم يكن فقد وجد
في الاولي ما لم يوجد بازايه شيء من الثانية فتنقطع الثانية وتتناهي ويلزم منه
تناهي الاولي لانها لا تزيد علي الثانية الا بقدر متناه والزايد علي المتناهي بقدر متناه

[illegible]

يكون متناهيا بالضرورة وقد فرضنا هما غير متناهيين وهذا التطبيق انما يكون
فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم فلا
يرد النقض بمراتب العدد بان تطبق جملتان احدهما من الواحد لا الي نهاية
والثانية من الاثنين لا الي نهاية ولا بمعلومات الله ومقدوراته فان الاولي
اكثر من الثانية مع لا تناهيهما وذلك لان معني لا تناهي الاعداد والمعلومات
والمقدورات انها لا تنتهي الي حد لا يتصور فوقه اخر لا بمعني ان ما لا نهاية له يدخل
في الوجود فانه محال ص وواجب الوجود حقا واحد والنقل والعقل عليه شاهد
واقطع بان لازم التعدد فساد عالم تري واستند للنص اذ الزمه فساده
اوليقين اوجبته العادة وليس تجويز النقيض عقلا بقادح في ذا اليقين اصلا
وذا اللزوم ليس اقناعيا بل قد عرفت كونه قطعيا ش هذا المبحث في بيان ان
الله تعالي اعلم انه لا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا علي ذات واحدة
بين المتكلمين ا والمشهور في ذلك برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالي لو كان فيهما الهة
الا الله لفسدتا وتقريره انه لو امكن الهان لامكن بينهما تمانع كان يريد
احدهما حركة زيد والاخر سكونه لان كلا منهما في نفسه امر ممكن وكذا تعلق
الارادة بكل منهما اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين وحينئذ اما ان يحصل
الامران فيجتمع الضدان اولا فيلزم عجز احدهما وهو امارة الحدوث والامكان
لما فيه من شائبة الاحتياج فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون
محالا وهذا تفصيل ما يقال ان احدهما ان لم يقدر علي مخالفة الاخر لزم عجزه وان
قدر لزم عجز الاخر وبما ذكرنا يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع او بين
ان تكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة لاستلزامه المحال اوان يمتنع اجتماع الارادتين
كارادة الواحد حركة زيد والاخر سكونه معا واعلم ان قوله تعالي لو كان فيهما
الهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة عادية علي ما هو اللائق بالخطابيات
فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم علي ما اشير اليه
بقوله تعالي ولعلي بعضهم علي بعض والا فان اريد الفساد بالفعل اي خروجهما عن
هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق علي هذا النظام وان
اريد امكان الفساد فلا دليل علي انتفائه بل النصوص شاهدة بطي السموات ورفع
هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة لا يقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم

نكونهما

تكونهما بمعني انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع في الافعال فلم يكن احدهما
صانعا فلم يوجد مصنوع لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصا نع
وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع علي انه يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون
بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان فان قيل مقتضي كلمة لو ان انتفاء
التالي في الماضي لزم بسبب انتفاء الاول فلا يفيد الا الدلالة علي ان انتفا الفساد
في الزمان الماضي بسبب انتفا التعدد قلنا نعم بحسب اصل اللغة لكن قد تستعمل
للاستدلال بانتفا الجزا علي انتفاء الشرط من غير دلالة علي تعيين زمان كما في
قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير والاية من هذا القبيل وقد يشتبه
علي بعض الاذهان احد الاستعمالين بالاخر فيقع الخبط انتهي كلامه في شرح العقايد
وقوله وبما ذكرنا يندفع الخ اي بتقريره المذكور تندفع هذه الامور اما الاول
م فلعدم التنافي بين الاتفاق من غير تمانع وبين امكان التمانع واما الثاني فلان استلزا
الممانعة المحال لا ينافي امكانها علي تقدير امكان التعدد واما الثالث فلما مر من
ان لا تضاد بين الارادتين وقوله واعلم ان قوله تعالي الخ قال بعضهم يمكن تقرير
د البرهان علي وجه لا تكون الاية حجة اقناعية بل قطعية فنقول المراد بالفساد
عدم التكون بالفعل فلو تعدد الاله كان نسبة جميع الممكنات اليهما في المقدورية
سواء فيكون كل الممكنات مقدورا لكل منهما فحينئذ يلزم ان لا يوجد شي من الممكنات
واللازم بط فكذا الملزوم بيان الملازمة ان تكون كل منهما اما بمجموع القدرتين
او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول فلانه يلزم النقصان في الالهية
وهو خلاف المفروض وهو كون كل منهما مقدورا لكل منهما هف واما الثاني فلانه
يستلزم توارد علتين مستقلتين علي معلول واحد وهو بط واما الثالث فلانه
يلزم الترجيح بلا مرجح وهو محال انتهي ويقال علي قول التفتازاني والا فان اريد
الفساد اي خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز
الاتفاق سلمنا جوازه لكن لا يلزم كون الحجة اقناعية والمستفاد منه غير قطعي
لانه لم يوجد في مفهوم العلم القطعي استحالة النقيض بل مجرد الجزم عن موجب
بان الاخر هو الواقع وان كان نقيضه لم يستحل وقوعه اذ ليس المراد بقولهم لا
ول يحتمل النقيض استحالة النقيض ولهذا اورد علي اخذه في تعريف العلم انه لا يثبتا
العلم العادي اي الذي يوجبه العادة كالعلم حال الغيبة عن جبل عهدناه حجرا

حش
لا يجد اخلق اي باطل

[illegible]

بانه مجرد الآن لاحتمال النقيض مع انه علم واجيب بان الاحتمال فيه بمعنى انه لو
فرض العقل خلافه لم يكن فرض محال وذلك لا يوجب عدم الجزم المطابق بان الواقع
الآن خلاف ذلك الممكن فرضه فاستوا فيه ثبوت الجزم والمطابقة والموجب اعني
العادة القاضية التي لم يوجد قط خرمها وذلك معنى العلم القطعي بان الواقع
كذا فيحصل لنا العلم القطعي بان الواقع الفساد على تقدير تعدد الالهة لان العادة
المستمرة التي لم يعهد قط اختلالها في ملكين مقتدرين في مدينة واحدة عدم الاقامة
على موافقة كل للاخر في كل جليل وحقير بل تأبى نفس كل وتطلب الانفراد ب
بالمملكة والقهر فكيف بالالهين والاله يوصف باقصى غايات التكبر كيف لا يطلب
الانفراد بالملك والعلو على الاخر كما اخبر سبحانه بقوله ولعلى بعضهم على بعض
هذا اذ انوميل لا تكاد النفس تخطر نقيضه فضلا عن اخطار فرضه مع الجزم
بان الواقع هو الاخر وعلى هذا التقدير هو علم قطعي وما وقع هنا نشأ من
قبل انه اذا اخطر النقيض اعني دوام اتفاقهما لم يجده مستحيلا في العقل
وينسى انه لم يوجد في مفهوم العلم القطعي استحالة النقيض بل مجرد الجزم عن موجب
بان الاخر هو الواقع وان كان نقيضه لم يستحل وقوعه وقد اشرت الى هذا
بقولي واقطع بان لازم التعدد الخ وقولي واستند للنص اشرت به الى انه يمكن
اثبات الوحدانية بالدليل النقلي لعدم توقف صحته على التوحيد فاما الملي فيلزمه
القطع بوقوع فساد هذا النظام على تقدير التعدد اذ هو قاطع بان الله اخبر
بوقوعه مع التعدد واما غيره فيلزمه ذلك خبر المحاجة ثبوت الملة ثم ذاك
او على توجيه العادة كما مر ص وجوده ليس له ابتدا وابدي ماله انتها
اذ الوجوب مقتض للقدم ضرورة مناقض للعدم ليس بجوهر وجسم وعرض
اذ ذاك ممكن وجوده عرض ونزهن عن صورة وشكل والحد والعد وبعض كل
وعن تركب وعن تناهي وذا انه احذر ان تقول ما هي يقصر عن ادراكه طوق البشر
والغاية العجز فقف في المستقر نزهه عن كيف وعن تمكن على مكان ومرور الزمن
والاستوا ليس كاستواء اجسام في المس والحد له بل هو بالمعنى الذي يليق به
وكونه استيلا وه لا يشتبه ولم تقم عليه عينا حجة لكنه لقاصر محجة ه
فانهج به وقل له مصداق قد استوى بشر على العراق ش نعتقد ان الله تعالى
قديم لا اول له اي لم يسبق وجوده عدمه لانه لو كان حادثا افتقر الى محدث

مطلب نعتقد
ان الله تعالى قديم
لا اول له

فينتقل

فينتقل الكلام الى ذلك المحدث فان كان قديما فهو المراد بالله وان نقلنا الكلام
الى محدثه وهكذا فان تسلسل لزم عدم حصول حادث منها اصلا باولى مما ذكرناه
في حوادث لا اول لها لان هذا الترتيب على غير ان ايجاد كل للاخر بالاختيار ودلك
لم يفرض فيه غير مجرد ترتب تلك الحوادث لكن حصول الحوادث ثابت فيجب ان
تنتهي الى موجد لا اول له ولا يراد بالاسم الذي هو الله الا ذلك تعالى وتقدس عن
كل نقيصة والله تعالى ابدي ليس لوجوده آخر اي يستحيل ان يلحقه عدم لانه
لو جاز عدمه فاما بنفسه او بمقتضي بضاده والاول باطل لانه لما ثبت انه الموجد
الذي استندت اليه كل الموجودات ثبت عدم استناد وجوده الى غيره فلزم
ان يكون له من نفسه فاذا ثبت ان وجوده مقتضى ذاته استحال ان يوثر عدمه
لان ما بالذات لا يتخلف عنه وكذا الثاني لان ذلك الضد المقتضي نفيه اما قديم
او حادث لا يجوز الاول والا لم يوجد معه من الابتدا اصلا لان التضاد يمنع
الاجتماع وقد ثبت وجوده تعالى ومحال وجوده في العدم ومعه ضده ولا الثاني
اذ ليس الحادث في مضادته للقديم بحيث يقطع وجوده باولى من القديم في مضادته
للحادث حتى يدفع وجوده بل القديم اولى بدفع وجود ضده الحادث من الحادث
في قطع وجود ضده القديم لان الدفع اهون من الرفع والقديم اقوى من الحادث واعلم
انه حيث ثبت بما مر ان الصانع واجب الوجود ممتنع العدم فقد ثبت انه ازلي
ابدي ولا حاجة الى جعله مسئلة برأسها والمتكلمون انما احتجوا بوجوه اخر على
كون الصانع ازليا ابديا قبل اثبات كونه واجبا كما اشار اليه الامام الرازي
في الاربعين ولهذا قلت اذ الوجوب الخ وقال في شرح العقايد في قوله القديم
انه تصريح بما علم التزاما اذ الواجب لا يكون الا قديما فالحاصل ان الوجوب مستلزم
للقدم لا مرادف له فان المفهومين متغايران قطعا ومن قال بترادف القديم
والواجب اراد التساوي صدقا ففي كلام بعضهم ما يدل عليه لكن يلزم من دعوى
صدق الواجب على كل ما صدق عليه القديم القول بوجوب الصفات وتعدد الواجب
وهو مناف للتوحيد ولهذا ذهب بعضهم الى ان القديم اعم لصدقه على صفات
الواجب وهو ايضا مشكل لا من جهة تعدد القدما اذ انما يستحيل في الذوات
لا الصفات بل لان القول بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن حادث فان
زعموا انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا ينافي الحدوث

الذاتي يعني الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة من
انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتي والزماني وفيه رفض لكثير من القواعد
الاسلامية ككون الصانع فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات وكون القديم بالزمان
يمتنع استناده الى المختار وغير ذلك والاولى ان يقال بوجوب صفاته لذاته تعالى
كما مر في الباب الاول فهي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينا ولا غيرا اعني الذات
كما سيأتي وهذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته اي
هي واجبة لذاته وان كانت في نفسها ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان
قائما بذات القديم واجبا له غير منفصل عنه قولي ليس بجوهر وجسم وعرض
اما الاول فلانه عند المتكلمين المتحيز بالذات وذلك باطل في حقه تعالى لانه لو تحيز
لكان متحركا في حيزه او ساكنا وهما حادثان وقد مر ان ما لا يخلو عن الحوادث
حادث قال في المسايرة فان سماه احد جوهرا ام قال لا كالجواهر في التحيز ولوازمه
فانما خطاؤه في التسمية انتهى واما عند الحكماء فلانه ماهية اذا وجدت في الاعيان
كانت لا في موضوع وذلك انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته ووجود الواجب
نفس ماهيته فلا يكون جوهرا عندهم ايضا واما الثاني فان الجسم هو المؤلف
من جواهر لا تتجزى وابطال كونه جوهرا يستقل به مع زيادة لوازم تقتضي
الحدوث كالهيئة والمقدار والاجتماع والافتراق قال في المسايرة فان سماه احد
جسما وقال لا كالاجسام يعني في لوازم الجسمية فانما خطاؤه في اطلاق الاسم كالاول
بالاجماع فانه لم يوجد في السمع ما يسوغ اطلاقه ليجوز على قول القائلين بالاشتقاق
في الاسماء ولان شرطه بعد السمع ان لا يوهم نقصا واسم الجسم نقيصة من حيث
اقتضاؤه الافتقار وهو اعظم مقتض للحدوث فهو عاص بذلك بل كفره بعضهم
وهو الظاهر فان اطلاقه مختارا بعد علمه بما فيه من النقص استخفاف واما
الثالث فلان العرض ما يحتاج الى الجسم في تقومه فيستحيل وجوده قبله والله تعالى
قبل كل شيء وموجده ولانه تعالى موصوف بالحياة والعلم والقدرة وغيرها مما سنبينه
وليس العرض كذلك واشرت بقولي اذ ذاك ممكن الى العرض ومعناه ان العرض
لا يتقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه فيكون ممكنا قوله وتنزهه عن صورة الخ
معناه انه يجب تنزيهه تعالى عن الصورة والشكل صورة انسان او فرس ونحوها
لان ذلك من خواص الاجسام تحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة

الحدود

الحدود والنهايات ويجب تنزيهه تعالى عن الحد والعد والبعض والكل فليس
بذي حد ونهاية ولا ذي عد وكثرة اي ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير
ولا المنفصلة كالاعداد وهو ظاهر وليس بذي ابعاض يتنال في جميعها كل
وفي احادها بعض فليس بمتبعض ولا متجز ولا متركب من ابعاض واجزاء الحا
في كل ذلك من الاحتياج المنافي للوجوب وليس بمتناه لان ذلك من صفات المقا
والاعداد وقولي وذاته احذر ان تقول ما هي اشرت به الى انه تعالى لا يوصف
بالمائية اي المجانسة للاشيا فلا يقال في ذاته ما هي لان معناه من اي جنس
هي والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة فيلزم التركيب
وقولي يقصر عن ادراكه طوق البشر الخ اشرت به الى ان العلم بحقيقته تعالى للبشر
منتف قال في المواقف وعليه جمهور المحققين وقد خالف فيه كثير من المتكلمين
لنا وجهان الاول المعلوم منه اغراض عامة كالوجود او سلوب ككونه واجبا
ازليا قادرا عالما ولا شك ان العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة
بل ان ثم حقيقة مخصوصة في نفسها عن سائر الحقائق واما عين تلك الحقيقة
فلا كما لا يلزم من علمنا بصدور الاثر الخاص عن المغناطيس العلم بحقيقته المعينة
بل بان حقيقته حقيقة مغايرة لسائر الحقائق الثاني ان كل ما يعلم منه من كونه موجودا
ونحوه لا يمنع تصور الشركة فيه ولذا احتيج في نفيه عن الغير الى الدليل وذاته
المخصوصة تمنع تصور الشركة فليس المعلوم ذاته المخصوصة وعكسه هو المطلوب
واعلم ان هذا الكلام في الوقوع واما الجواز فمنعه الفلاسفة وبعض اصحابنا
كالغزالي وامام الحرمين وتوقف بعضهم كالقاضي ابي بكر منا وضرار من المعتزلة وكلام
الصوفية في الاكثر يشعر بالامتناع تمسك الفلاسفة بان العلم بالحقيقة اما بالبديهة
او بالحد وكلاهما ممتنع في ذاته فامتنع العلم بها ورد بمنع حصر المدرك بالكنه
في البديهة والحد لجواز ان يخلق علم بمعلوم غير ضروري بالقياس الى العموم في
شخص بلا سابقة نظر لجواز ان ينقلب النظري ضروريا لبعض الاشخاص وقولي
نزهه عن كيف معناه انه سبحانه لا يوصف بالكيفية من اللون والطعم والرائحة
والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام
وتوابع المزاج والتركيب وقولي وعن تمكن معناه انه سبحانه لا يوصف بالتمكن
بالمكان لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد اخر متوهم او متحقق يسمونه

المكان والبعد عبارة عن امتداد قايم بالجسم او بنفسه عند القايلين بوجود الخلا والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزي فان قيل الجوهر الفرد متحيز ولا تعدد فيه والا لكان متجزيا قلنا التمكن اخص من التحيز لان الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد او غير ممتد فما ذكر دليل على عدم التمكن في المكان واما الدليل على عدم التحيز فهو انه لو تحيز فاما في الازل فيلزم قدم الحيز اولا فيكون محلا للحوادث وايضا اما ان يساوي الحيز او ينقص عنه فيكون متناهيا او يزيد عليه فيكون متجزيا واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا علو ولا سفل ولا غيرهما لانها اما حدود واطراف للامكنة او نفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة الى شيء وايضا فالجهات حادثة باحداث الانسان ونحوه مما يمشي على رجلين فان معنى الفوق ما يحاذي راسه من فوقه والباقي ظاهر وفيما يمشي على اربع او بطنه مما يحاذي ظهره من فوقه ثم هي اعتبارية فان النملة اذا مشت على سقف كان الفوق بالنسبة اليها جهة الارض لانه المحاذي لظهرها ولو كان كل حادث مستديرا كالكرة لم يوجد واحد من هذه الجهات وقد كان تعالى في الازل ولم يكن شيء من الموجودات فقد كان لا في جهة ولان معنى الاختصاص بالجهة اختصاصه بحيز هو كذا وقد بطل اختصاصه بالحيز لبطلان الجوهرية والجسمية فان اريد بالجهة غير هذا مما ليس فيه حلول حيز ولا جسمية فليتبين حتى ينظر ايرجع الى التنزيه فنخطئه في مجرد التعبير او الى غيره فنبين فساده وقولي ومرور الزمن معناه انه تعالى لا يجري عليه زمن وبعبارة اخرى ليس في زمان اي ليس وجوده وجودا زمانيا ومعنى كون الموجود زمانيا انه لا يمكن حصوله الا في زمان كما ان معنى كونه مكانيا انه لا يمكن حصوله الا في مكان وهذا مما اتفق عليه ارباب الملل قال في المواقف ولا تجوز العقلا فيه خلافا اي وان كان مذهب المجسمة يجر اليه كما يجر الى الجهة والمكان قال التفتازاني في ذلك لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالى منزه عن ذلك انتهى اما على الاول فلانه لا يتصور في القديم واما على الثاني فلانه لا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة ويوضحه ان التغير التدريجي زماني بمعنى انه يتقدر بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده الا فيه والتغير الدفعي متعلق بالان الذي هو طرف

الزمان

الزمان فلا تغير فيه اصلا لا تعلق له بالزمان قطعا نعم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصل معه وقولي والاستوا الخ اي استواؤه تعالى على العرش المذكور في القران يجب اعتقاده مع الحكم بانه ليس كاستواء الاجسام على الاجسام من التمكن والمماسة والمحاذاة لها بل بمعنى يليق به هو سبحانه اعلم به وحاصله وجوب الايمان بانه استوى على العرش مع نفي التشبيه فاما كون المراد به استيلاؤه على العرش فامر جايز الارادة اذ لا دليل على ارادته عينا كما اشرت اليه بقولي اذ لم يتم عليه عينا حجة اي بل الواجب عينا ما ذكرنا واذا خيف على العامة عدم فهم الاستوا اذا لم يكن بمعنى الاستيلا الا بالاتصال ونحوه من لوازم الجسمية والا ينفوه فلا باس بصرف فهمهم الى الاستيلا فانه قد ثبت اطلاقه وارادته لغة في قوله قد استوى بشر على العراق وقوله فلما علونا واستوينا عليهم جعلناهم مرعى لنسر وطاير وعلى نحو ما ذكرنا كل ما ورد مما ظاهره الجسمية في الشاهد كالاصبع والقدم واليد يجب الايمان به فان اليد وكذا الاصبع وغيره صفة له لا بمعنى الجارحة بل على وجه يليق به وهو سبحانه اعلم به وقد تؤول اليد والاصبع بالقدرة والقهر واليمين في قوله الحجر يمين الله في الارض على التشريف والاكرام لما ذكرنا من صرف فهم العامة عن الجسمية وهو ممكن ان لا يراد ولا يجزم بارادته خصوصا على القول بانها من المتشابهات وحكم المتشابه انقطاع رجا معرفة المراد منه في هذه الدار والا لكان قد علم

ص والاصل في التنزيه انما ذكر فيه شوايب الحدوث • وانها وجوبه تنافي • فاستمسكن بذاك فهو كافي • منزه في وصفه وذاته • عن مشبه من خلقه مخلوقاته • وعن حلول واتحاد وصفه • حادثة تنزهه ذو المعرفة • اما الاضافات فقل تجدد • وفي السلوب فصلن تشدد • وليس شيء خارجا عن علمه • والكل في قدرته وحكمه • اذ ضد ذين صفة تنقص • وتقتضي ان يثبت المخصص •

ش اشرت بقولي والاصل في التنزيه الخ ان مبنى التنزيهات المتقدمة عما مر ذكرها على ان فيها شايبة الحدوث فتكون منافية لوجوب الوجود على ما تقدم بيانه مفصلا وليس مبنى ذلك على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره بدليل قولهم هذا اجسم من ذاك وان الواجب لو تركب فاجزاؤه اما ان تتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب اولا فيلزم النقص والحدوث وايضا اما ان

يكون علي جميع الصور والكيفيات والاشكال فيلزم اجتماع الاضداد او علي
بعضها وهي مسنوبة في افادة المدح والنقص وفي عدم دلالة المحدثات عليها
فيفتقر الي مخصص ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا بخلاف مثل العلم
والقدرة فانها صفات كمال تدل المحدثات علي ثبوتها واضدادها صفات نقصان ن
لا دلالة علي ثبوتها قال في شرح العقايد لهم تمسكات ضعيفة توهن عقايد
الطالبين وتوسع مجال الطاعنين زعما منهم ان تلك المطالب العالية مبنية
علي امثال هذه الشبه الواهية قال واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في
الجهة والجسمية والصورة والجوارح وبان كل موجودين فرضا لابد ان يكون
احدهما متصلا بالاخر مباينا له او منفصلا عنه مباينا له في الجهة والله تعالي
ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون مباينا للعالم ولا في جهة فيتحيز فيكون جسما
او جزء جسم مصورا متناهيا والجواب ان ذلك وهم محض وحكم علي غير المحسوس
باحكام المحسوس والادلة القطعية قايمة علي التنزيهات فيجب ان يفوض علم
النصوص الي الله تعالي علي ما هو داب السلف ايثارا للطريق الاسلم او تاول
تاويلات صحيحة علي ما اختاره المتاخرون دفعا لمطاعن الجاهلين وجذبا
بضبع القاصرين سلوكا للسبيل الاحكم وقوله منزه الخ اي لا يشبهه تعالي شي
في ذاته ولا في صفاته فان المشابهة المماثلة فان اريد بها الاتحاد في الحقيقة
فانتفاؤه ظاهر وان اريد بها كون الشيئين بحيث يسد احدهما مسد الاخر اي
يصلح كل لما يصلح له الاخر فلان شيئا من الموجودات لا يسد مسده تعالي في شي
من الاوصاف فان اوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك اجل مما في المخلوقات
بحيث لا مناسبة بينهما قال في البداية ان العلم منا موجود وعرض وعلم محدث
وجايز الوجود ومتجدد في كل زمان فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالي لكان موجودا
وصفة وقديما وواجب الوجود ودايما من الازل الي الابد فلا يماثل علم الخلق
بوجه من الوجوه هذا كلامه قال في شرح العقايد فقد صرح بان المماثلة عندنا
انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف حتي لو اختلفا في وصف واحد انتفت
المماثلة وقال الشيخ ابو المعين رحمه الله في التبصرة انا نجد اهل اللغة لا يمتنعون
من القول بان زيدا مثل لعمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده في
ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة وما تقوله الاشعرية انه لا

مماثلة

مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد لان النبي صلي الله عليه وسلم قال
الحنطة بالحنطة مثل بمثل واراد الاستوا في الكيل لا غير وان تفاوتا في الوزن
وعدد الحبات والصلابة والظاهر انه لا مخالفة لان مراد الاشعري المساواة
من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا وعلي هذا ينبغي ان يحمل كلام
البداية ايضا والا فاشتراك الشيئين في جميع الاوصاف ومساواتهما من جميع
الوجوه يرفع التعدد فكيف يتصور التماثل وقوله وعن حلول واتحاد وصفه
الخ اشارة به الي انه يجب تنزيهه تعالي عن هذه الامور اما الاول وهو الحلول
فنقول لا يجوز ان يحل في غيره لان الحلول هو الحصول علي سبيل التبعية وانه ينفي
الوجوب الذاتي وايضا لو استغني عن المحل لذاته لم يحل فيه والا احتاج اليه لذاته
ولزم قدم المحل وايضا فان المحل ان قبل الانقسام لزم انقسامه وتركبه واحتياجه
الي اجزايه والا كان احقر الاشيا وكما لا تحل ذاته في غيره لا تحل صفته في غيره
لان الانتقال لا يتصور علي الصفات وانما هو من خواص الذوات لا مطلقا بل بالاجسام جسام
واما الثاني فلما علم في اخر الباب الاول من بطلان امتناع اتحاد الاثنين مطلقا
واما الثالث وهو انه منزه عن قيام الصفة الحادثة به فاعلم ان الحادث هو
الموجود بعد العدم واما ما لا وجود له وتجدد فيقال له متجدد لا حادث
وهو ثلاثة اقسام الاول الاحوال ولم يجوز تجددها في ذاته الا ابو الحسين من
المعتزلة فانه قال بتجدد العالمية فيه بتجدد المعلومات هكذا ذكره الامدي
في ابكار الافكار وقال الامام الرازي في نهاية العقول اختلفت المعتزلة في تجويز
تجدد الاحوال مثل المدركية والسامعية والمبصرية والمريدية والكارهية واما
ابو الحسين فانه اثبت تجدد العالميات في ذاته تعالي الثاني الاضافات اي النسب
ويجوز تجددها اتفاقا فان من العقلا حتي يقال انه تعالي موجود مع العالم بعد ان لم
يكن معه الثالث السلوب فما يستند الي ما يستحيل اتصاف الباري تعالي به امتنع
تجدده كما في قولنا انه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض فان هذه سلوب يمتنع تجدد ها
والا جاز فانه تعالي موجود مع كل حادث وتزول عنه هذه المعية اذا عدم
الحادث فقد تجدد له صفة سلب بعد ان لم تكن وقوله وليس شي خارجا الخ
معناه انه تعالي لا يخرج عن علمه وقدرته شي قال في شرح العقايد لان الجهل
بالبعض او العجز عن البعض نقص وافتقار الي مخصص قلت اما كون الجهل والعجز

نقصا فظاهر واما كونه افتقارا الي مخصص فبيانه ان المقتضي للقدرة هو الذات
لوجوب استناد صفاته الي ذاته والمصحح للمقدورية الامكان لان الوجوب والامتناع
الذاتيين يحيلان المقدورية ونسبة الذات الي جميع الممكنات على السوا فاذا ثبتت
قدرته علي بعضها ثبت علي كلها وكذا الموجب للعلم ذاته والمقتضي للمعلومية
ذوات المعلومات ومفهوماتها ونسبة الذات الي الكل سوا فاذا كان عالما
ببعضها كان عالما بكلها والالزم الافتقار الي مخصص قال التفتازاني مع ان النصوص
القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة فهو بكل شي عليم وعلى كل شي قدير
لا كما تزعم الفلاسفة من انه لا يعلم الجزئيات ولا يقدر على اكثر من واحد والدهرية
على انه لا يعلم ذاته والنظام على انه لا يقدر على خلق الجهل والقبح والبلخي انه
لا يقدر على مثل مقدور العبد والمعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد

ص الباب الخامس في صفات الله تعالى الهنا حي عليم قادر مريد ما كان سميع بصير
ومتكلم فعل وباقي والخلف في ماخذ الاشتقاق ثبوته عقيدة للاشعري
وتابعيه ونفاه القدري وبعضنا خالف في البقا والاشعري احتج بالاسما
مخاطبا بها الذي يحيل ان يثبت عالم بلا علم ومن بصر وعن مفهوم اهل اللغة
ما عندنا من حجة وشبهة ش اتفق المسلمون على ان الله تعالى حي عليم قادر مريد
سميع بصير متكلم باق واختلفوا فيما اشتقت منه هذه الاسما هل هو صفة زائدة
فقال الاشعري صفة زائدة فنقول حي بحياة عالم بعلم قادر بقدرة مريد بارادة
سميع بسمع بصير ببصر متكلم بكلام ونقله في المواقف عن الاشاعرة ومن تابعهم
قال ابن السبكي ومن هاهنا سميت القدرية ابا الحسن واصحابه من اهل السنة الصفاتية — تنبيه
وسماهم اهل السنة المعطلة فانهم قالوا قادر لذاته الي اخر الصفات فلم يثبتوا
صفة العلم وما معها انتهى قال في المواقف وذهب الفلاسفة والشيعة الي نفيها
مع اختلاف الشيعة في اطلاق الاسما الحسنى عليه وقولي وبعضنا خالف في البقا
اردت به ان الاشاعرة قد اختلفوا في صفة البقا والذي نص عليه شيخهم الاشعري
اثباته وقولي واحتج الاشعري اشارة الي ما استدل به اهل الحق على اثبات الصفات — مطلب
من الحياة والعلم والقدرة الخ على الوجه العام وحاصل البيت ان النصوص وردت
باطلاق هذه الاسما عليه نحو قوله الله لا اله الا هو الحي والله بكل شيء عليم قل هو
القادر ونحوها والمخاطب بها اهل اللسان العربي وهم يحيلون ثبوت عالم بلا علم

وقادر

وقادر بلا قدرة وحي بلا حياة ونحو ذلك ولا حجة بل ولا شبهة تنتهض على وجوب
الصرف عن ما يفهم اهل اللسان من هذه الاسما فوجب بقاؤها على ذلك المفهوم
وما تمسك به الخصم في ذلك من ان اثبات صفات زايدة اثبات قدما وبه كفرت
النصارى جوابه منع استحالة اثبات قدما مطلقا بل المستحيل اثبات ذوات قديمة
وبه كفروا اما اثبات ذات واحد وصفات له قديمة فلا وما تمسك به من ان صفته
تعالى صفة كمال فيلزم من قيام صفة زايدة به ان يكون ناقصا لذاته مستكملا بغيره
وهو باطل جوابه ان اريد بالاستكمال بالغير ثبوت صفات الكمال الزايدة لذاته
فهو جايز عندنا وهو المتنازع فيه وان اريد غيره فليصور ثم يبين لزومه
للمدعى وتلخيصه ان المحال هو استفادة صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة
كمال هي غيره واللازم من مذهبنا هو الثاني لا الاول وفيه بحث ص وكلها قايمة بالذات
قديمة لا تشبه الصفات ش اشرت في البيت الى شيئين احدهما ان هذه الصفات
قايمة بذاته تعالى ضرورة انه لا معنى لصفة الشي الا ما يقوم به لا كما تزعم المعتزلة
من انه متكلم بكلام هو قايم بغيره لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له بل اثبات
كونه صفة له غير قايم بذاته ثانيهما ان هذه الصفات قديمة خلافا للكرامية
حيث زعموا ان له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته ص
لا هي عينه وليست غيره والاكثرون استبعدوا تصويره وبعضهم جعله لفظيا
وليس هذا عندهم مرضيا بل هي في التحقيق معنويه ليست بغير الذات بالهوية
ولا بعين الذات ان يعتبر مفهومها وذا محل النظر اذ النزاع ليس في المحمول
بل مبدا المحمول قادر قولي ش ذهب مشايخنا الي ان الصفة من حيث هي
ليست عين الموصوف ولا غيره واشرت بقولي والاكثرون الخ الي قوله في المواقف
واعلم ان قولهم لا هو ولا غيره مما استبعده الجمهور فانه اثبات للواسطة اي بين
النفي والاثبات اذ الغيرية تساوي نفي العينية فكل ما ليس بعين فهو غير كما
ان كل ما هو غير فليس بعين وقولي وبعضهم الخ اشرت به الي ما في المواقف من ان
منهم من اعتذر عن قولهم لا غير ولا عين بانه نزاع لفظي لا تعلق له بامر معنوي
وذلك ان هاولاء خصصوا لفظ الغير بان اصطلحوا على ان الغيرين ما يجوز
الانفكاك بينهما كما مر وعلى هذا فالشي بالقياس الي اخر قد لا يكون عينا ولا
غيرا واذا اجري لفظ الغير على معناه المشهور بلا تخصيص فكل شي بالقياس الي

أخر اما غير واما عين ولا مشاحة في التسمية بل لكل احد ان يسمي اي معنى شاء
باي لفظ شاء وقولي وليس هذا الي اخره اي ليس جعل النزاع لفظيا بمرضي لانهم
ذكروا ذلك في الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون
امرا لفظيا محضا متعلقا بمجرد الاصطلاح مع ان بعضهم قد تصدى للاستدلال
عليه وقولي بل يجب في التحقيق اشرت به الى ما في المواقف قال والحق انه معنوي
وقولي معنوية صفة للمباحثة فمرادهم بكون الصفات ليست غير الذات ولا
عينها ليست غير الذات بحسب الهوية ولا عينها بحسب المفهوم اي ان الصفة والموصوف
متحدان هوية متغايران مفهوما قال في المواقف وهذا كلام لا غبار عليه
قال الشريف في شرحه وفيه بحث لان كلام المشايخ في صفات هي مبادي المحمولات
كالعلم والقدرة والارادة لا في المحمولات كالعالم والقادر والمريد والى ذلك
اشرت بقولي وذا يحل النظر الخ تنبيه قد قدمنا ان المستحيل تعدد ذوات
قديمة لا ذات وصفات وتقدم ايضا ان الصفات في نفسها ممكنة ولا استحالة في
قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا له غير منفصل عنه فان قيل يلزم
من القول بقدم الصفات القول بوجوب كل منها لذاته اذ الواجب والقديم مترادفان
كما وقع في كلام بعضهم قلنا لا نم ترادفهما للقطع بتغاير المفهوم نعم هل بينهما
تساو بحسب الصدق ذهب اليه بعضهم ووقع في كلام بعض المتاخرين ما يفهمه
حيث قال ان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته واستدلوا على ان كل
ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم في نفسه
فيحتاج في وجوده الى مخصص فيكون محدثا قال في شرح العقائد وهذا الكلام
في غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد فالاولى ان لا
يجترأ على القول بكون الصفات واجبة لذاتها بل يقال هي واجبة لا لغيرها
بل لما ليس عينها ولا غيرها اعني ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال
الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يعني انها واجبة لذات الواجب تعالى
وتقدس واما في نفسها فهي ممكنة على ما قدمته في شرح قولي اما الصفات فهي
بالذات تجب الخ قال ولا يطلق القول بالقدما لئلا يذهب الوهم الى ان كلا منها قائم
بذاته موصوف بصفات الالوهية قال ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة
والفلاسفة الى نفي الصفات والكرامية الى نفي قدمها والاشاعرة الى نفي عينيتها وغيريتها

لا نم اي لا نسلم

ص حياته وصف قد يد موجب صحة علمه وهذا موجب للكشف معلوم لدى تعلقه
وقدرة اثرها تحققه مع الارادة التي مقتضاها تخصيصه بوقت قد قضى ظهوره
وبصر والسمع دل النقل عليهما وما احال العقل فيدرك المسموع والمرئيا
ادراكه المنزه الجليا عند تعلق لهذين بما ادركه فلتنتف عنه القذى ما
ش اتفق اهل الملل وغيرهم على كونه تعالى حيا واختلفوا في معنى حياته وينبغي
ان يعلم اولا ان الحياة في حقنا اعتدال المزاج او قوة الحس والحركة او قوة تتبع
ذلك الاعتدال سواء كانت قوة الحس والحركة او مغايرة لها وذلك لا يتصور في
حقه تعالى فذهب الحكما وبعض المعتزلة الى ان الحياة كونه يصح ان يعلم ويقدر
والجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة الى انها صفة توجب صحة العلم والقدرة والى
ذلك اشرت بقولي موجب صحة علمه وقولي بعد وقدرة مجرور عطفا عليه وقولي
وهذا اشارة الى العلم فصلت بذكر معناه بين المعطوف والمعطوف عليه واعلم
انه وقع الاتفاق بيننا وبين الحكما على اثبات علمه تعالى والمخالف فيه شرذمة قليلة
من الفلاسفة لا يعبأ بهم ثم المسلك في اثباته يختلف قال المتكلمون فعله تعالى
متقن محكم خال عن وجوه الخلل ومشتمل على حكم ومصالح متكثرة وكل من فعله
متقن فهو عالم اما الاول فظاهر واما الثاني فضروري ويتنبه عليه ان من
راى خطا حسنا يتضمن الفاظا عذبة رشيقة تدل على معاني دقيقة مؤتلفة علم
بالضرورة ان كاتبه عالم وكذلك من يسمع خطابا منتظما مناسبا للمقام من شخص
يضطر الى الجزم بانه عالم وقولي وهذا اشارة الى معنى علمه تعالى وهو صفة ازلية
تنكشف المعلومات عند تعلقها بها وقولي وقدرة هو معطوف على المجرور كما
تقدم وقولي اثرها في تحققه الخ اشرت به الى تفسير معنى القدرة وهي صفة
ازلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها والقوة بمعناها وقولي اثرها في تحققه
اي في تحقق المقدور وهو معلوم من ذكر القدرة ويصح ان يرجع الى المعلوم ايضا
وقولي مع الارادة اشرت به الى ان تعلق القدرة بالممكن لا يكفي في تحققه بل
لا بد من تعلق الارادة به ولهذا فسر بانها التي قد خصصت متعلقها بوقته
ورجحت ومعناه ان الارادة صفة ثبوتية في الحي توجب تخصيص احد المقدورين
في احد الاوقات بالوقوع واحتج لثبوتها بان نسبة المقدور الى الاوقات المعينة
كلها سواء فكما يمكن ان يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن ان يقع قبله او بعده

ما ان قد يقتضي
ين

فلابد للتخصيص بالوقوع دون صنة وللتخصيص وقوعه بوقته المعين دون سايرالاوقات من ثبوت مخصص يقتضيه والا لزم ترجيح احد المتساويين بلا مرجح وليس ذلك المخصص القدرة لاستواء نسبتها اليهما والى الاوقات كلها ولا العلم لان العلم بوقوع شي في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه لانه ظلة وحكاية عنه فلا يكون الوقوع تبعا له والا لزم الدور فاذا المخصص امر ثالث يكون مغايرا للحياة والسمع والبصر والكلام ايضا اذ لا يصلح شي منها للتخصيص قطعا وقولي وبصر والسمع الخ اعلم ان البصر صفة تتعلق بالمبصرات والسمع صفة تتعلق بالمسموعات فيدرك ادراكا تاما جليا لا على سبيل التخيل والتوهم ولا على طريق تاثر حاسة ووصول هوا ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث والى ذلك اشرت بقولي عند تعلق لهذين اي السمع والبصر الخ وقولي فلتنتف عنه راجع الى نفس التعلق ص كلامه النفسي وصف قايم بذاته قدمه محتم واللفظ نزه عنه هذا الوصفا اذ ليس صوتا مجددا وحرفا وقايل بان ذا قديم بطلانه بديهي معلوم اذ كون سين باسم بعد البا مما نحسه بلا امترا ووافق القزلي في نفي القدم عن ذين لكن اعتقاده عدم سواهما فهو لهذا اعتقد انكلا لانه قد اوجدا كليهما وفيه ما لا يخفى ما لم يقم بالذات ليس وصفها ش اجمع الانبيا صلوات الله وسلامه عليهم والامة على كونه تعالى متكلما فانه تواتر ان الانبيا كانوا ينسبون اليه الكلام والكلام صفة له ضرورة امتناع اثبات المشتق للشي من غير قيام ماخذ الاشتقاق به وقولي كلامه النفسي وصف الخ اشرت به الى ان الكلام الذي وقع الخلاف بين اهل السنة والمعتزلة فيه هو الكلام النفسي فاهل السنة يثبتون كلاما نفسيا هو صفة قديمة منافية للسكوت والافة الباطنيان ويعبر عن هذه الصفة بالنظم المسمى بالقران المنزل من الحروف وذلك ان كل من يامر وينهي ويخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة وهو غير العلم والارادة وقد اشار اليه الاخطل بقوله ان الكلام لفي الفواد وانما جعل اللسان على الفواد دليلا وقولي واللفظ نزه عنه هذا الوصفا اشارة الى ان الكلام القديم النفسي ليس بصوت ولا حرف ولا بمعنى اللفظ ضرورة انها اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضا البعض

لان

لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضا الحرف الاول بديهي كما اشرت اليه بقولي اذ كون سين باسم الخ واشرت بقولي وقايل الى ما نسب الى الحنابلة والكرامية من القول بقدم اللفظ واشرت بقولي ووافق القزلي الخ الى تحقيق الخلاف الواقع بين اهل السنة والمعتزلة وذلك يرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه فاهل السنة اثبتوا الكلام النفسي فقالوا بقدمه والمعتزلة نفوه وليس عندهم كلام الا الاصوات والحروف فلذا قالوا بحدوث الكلام ومخلوقيته كما سياتي والا فاهل السنة لا يقولون بقدم الالفاظ وهم لا يقولون بحدوث كلام نفسي ودليلنا ما مر من انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبيا عليهم السلام انه تعالى متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام ويمتنع قيام اللفظ الحادث بذاته فتعين النفسي القديم ووافق القزلي في نفي القدم عن ذين اي عن الصوت والحرف وقولي لكن اعتقاده عدم سواهما اي الكلام النفسي فهو منكر له على ما مر لكنه لما لم يمكنه انكار كونه متكلما ذهب الى انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في محالها او ايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ والى هذا اشرت بقولي ولهذا اعتقد انكلا اي اعتقد كونه تعالى متكلما بمعنى انه قد اوجد كليهما واشرت الى رد ذلك بقولي وفيه اي في اعتقاد القزلي ما لا يخفى من ان المتكلم من قام به الكلام لا من اوجده كما ان المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها وحاصله ان ما لم يقم بالذات فليس وصفا للذات وان كان موجدا له والا لصح اتصاف البارى تعالى بالاعراض المخلوقة له تعالى عن ذلك علوا كبيرا ص وهو بذا الوصف القديم مخبر ناه وامر ولا تكثر في الوصف بل ذلك في التعلق فعمم في كلها تحقق ش اشرت الى ان الكلام القديم صفة واحدة وتكثرها الى خبر وامر ونهي ليس تكثرا في نفس تلك الصفة بل هو باعتبار التعلقات فالتكثر والحدوث في التعلقات والاضافات وقولي فعمم في كلها اشرت به الى ان ما ذكر من رجوع التكثر الى التعلق ليس خاصا بصفة الكلام بل العلم والقدرة وساير الصفات كذلك لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل على تكثر كل منها في نفسها وما قيل من انها اقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها ممنوع بل يصير ورنه احد تلك الاقسام عند التعلقات فيما لا يزال ولا انقسام في الازل وما ذهب اليه بعضهم من انه في الازل خبر ومرجع هذه الانواع مردود بالعلم الضروري باختلافها وما يقال من ان الامر والنهي بلا مامور

ومنهي عنه والاخبار في الازل بطريق المضي كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه
جوابه ان الامر في الازل لايجاب تحصيل المامور به في وقت وجود المامور وصيرورته
اهلا لتحصيله فيكفي وجود المامور في علم الآمر والاخبار بالنسبة الى الازل لا
يتصف بشيء من الازمنة ص ثم القران اي كلام الصمد ليس بمخلوق لهذا اعتقد
نكتبه نتلوا نعي ونسمع حلوله بمحل كل ممنوع فما بدخل حل والمدلول ه
مرفوع ما شانه الحلول ه ش لما قررت قدم الكلام النفسي وحدوث اللفظ المعبر
عنه اشرت هنا الى ان القران يطلق على النظم المتلو الحادث وكما يطلق عليه
يطلق على الكلام النفسي القديم فلهذا قلت ثم القران اي كلام الصمد الخ قال
المشايخ يقال القران كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القران غير مخلوق
لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم ولما كان المخلوق
والحادث واحدا اقيم غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيها على اتحادهما وتنوا فقه
للفظ الحديث حيث قال عليه السلام القران كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال
انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وهذا الحديث خرجه الامام الحافظ ابو نصر
عبيد الله بن سعيد بن حاتم الوايلي السجستاني في كتاب الابانة له عن مذهب
السلف الصالح في القران وارشاد الزايغين بواضح البرهان وهو من رواية
ابي الاحوص عن ابن مسعود رضي الله عنه بلفظ القران كلام الله عز وجل غير مخلوق
فمن قال غير ذلك فهو كافر بالله عز وجل هكذا ذكر القرطبي في كتابه التذكار
وذكر جملة من الاحاديث صريحة في ذلك ثم قال وهي عزيزة الوجود فلما توجد
في كتاب ومعرفتها تساوي رحلة انتهى وقولي نكتبه الخ اشرت به الى رد شبهة
هي من اقوى شبه المعتزلة قالوا انكم متفقون على ان القران اسم لما نقل الينا بين
دفتي المصحف تواترا وهذا يستلزم كونه مكتوبا في المصاحف مقروا بالالسن مسموعا
بالاذان وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة فاشرت الى جوابه بقولي نكتبه اي
القران باشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه ونتلوه بحروفه الملفوظة
المسموعة ونعيه بقلوبنا بالفاظه المتخيلة ونسمعه بالاذان بذلك ايضا ويمنع
حلوله بمحل الكتابة والحروف الملفوظة والمتخيلة فليس حالا في المصاحف ولا في القلوب
والالسنة والاذان بل بمعنى قديم قايم بذاته تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه
ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش وصور واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه

كما

كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة
النار صوتا وحرفا وقولي فما بدخل حل والمدلول الخ اشرت به الى انه وصف القران
مرة بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القران غير مخلوق وغير حال في المذكورات
والمراد الحقيقة الموجودة في الخارج المدلول عليها بالعبارة والكتابة ووصف بما
هو من لوازم المخلوقات والمحدثات كحلوله في المصاحف والمراد به الالفاظ المنطوقة
المسموعة الدالة على تلك المعاني ص هذا وقد اجاز الاشعري سمع الذي قلناه هو النفسي
من غير صوت وابو منصور قابل هذا القول بالنكير فعنده الكلام صوتا سمعا
فيه دلالة على ان يخلقا وعند الاشعري ان الطلبا وصف قديم قايم قد حوطبا
بعد وجوده وخلق المعرفة به فصار سامعا لتلك الصفة ش قولي هذا مفعول
فعل محذوف اي اعلم هذا الذي مر من ان الدال هو الحال والمدلول منزه عن الحلول
ومنه ان المسموع هو اللفظي لا النفسي وذهب الاشعري الى انه يجوز ان يسمع قياسا
على رؤية ما ليس بلون فكما عقل رؤية ما ليس بلون ولا جسم فليعقل سماع ما
ليس بصوت ولا حرف ومنعه الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وهو اختيار الشيخ
ابي منصور رحمه الله فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه
كما يقال سمعت علم فلان فعند ابي منصور ومن وافقه ان الكليم سمع صوتا دالا
على كلام الله وخص به لانه بغير واسطة الكتاب والملك قال في المسايرة وهو
اوجه لان المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون ادراك صوت وادراك ما ليس
صوتا قد يخص باسم الرؤية وقد يكون له الاسم الاعم اعني العلم مطلقا وقولي
على ان يخلقا فرضت الكلام فيه في قوله تعالى خطابا لموسى عليه السلام اخلع
نعليك الاية وقولي وعند الاشعري اشرت به الى ان الاشعري رحمه الله يرى مطلب
ان ما يدل عليه لفظ اخلع من الطلب وصف قديم قايم بذاته تعالى صار موسى
مخاطبا به بعد وجوده وخلق معرفته به اذ سمع ذلك الكلام القديم ص
والنظم سمه كلام الله حقيقة اذ المجاز واهي لكن بمعنى انه مخلوقه لا
فالاشتراك فيهما تحقيقه ش قد وقع في عبارة بعض المشايخ ان كلام الله تعالى
حقيقة في المعنى مجاز في النظم المؤلف وليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف
بل ان الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القايم بالنفس وتسميته اللفظ به ووضعه
لذلك انما هو باعتبار دلالته على المعنى فلا نزاع في الوضع والتسمية فالحاصل ان

كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة كونه صفة له
تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف ومعنى الاضافة انه مخلوق الله تعالى ليس من
تاليفات المخلوقين فلا يصح النفي ولا يكون التحدي والاعجاز الا في كلام الله تعالى
قال في المسايرة لا شك في اطلاق الكلام على من قام الحروف به لغة والاقرب فيه
الحقيقة لان المتبادر من تكلم زيد ونحوه لغة هو تلفظه اي فيكون مشتركا لفظيا
كما ذكرته في النظم او معنويا مشككا بناء على ان الكلام مطلقا اعم من اللفظي والنفسي
قال في المسايرة وهو الاوجه وليس في قوله وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
ما يوجب ان اسم الكلام عندهم مجاز في اللفظ بادنى تامل ص وبعضهم يقول ان الشيخ
اراد بالمعنى الذي قد فهما عنه من المدلول بل مقابلا عين للفظ والمعنى شاملا
ولفظه خال عن الترتيب ومقتضى الحدوث فهو قديم وانما ذلك في قرائه
ونطقه لاجل ضعف آلته وذاك في الكلام مفقود لما ان العبد عن اله قد حتما
وانه خال عن التاليف من الحروف والحدوث ثم في تعقل اللفظ الذي قد وصفا
وكونه النفسي قد توقفا ش ذهب بعض المحققين الى ان الشيخ الاشعري لم يرد
بقوله الكلام هو المعنى النفسي ما فهم عنه من مدلول اللفظ ومفهومه فليس المعنى
في كلامه المقابل للفظ بل المقابل للعين والمراد به ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات
فيكون اسما للفظ والمعنى شاملا لهما وهو قديم لا كما زعمت الحنابلة من قدم النظم
المؤلف المرتب الاجزا فانه بديهي الاستحالة كما مر بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس
ليس مرتب الاجزا في نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزا وتقديم البعض
على البعض والترتب انما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الالة وهذا
معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة واما القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه
حتى ان من سمع كلامه تعالى سمعه من غير ترتب الاجزا لعدم احتياجه الى الالة
قال الشريف في شرح المواقف نقلا عن المحقق والذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه
متاخروا اصحابنا الا انه بعد التامل تعرف حقيقته قال الشريف وهذا المحمل لكلام
الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة في انه
اقرب الى الاحكام الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة قال التفتازاني في ذلك
المحمل وهو جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف الملفوظة او
المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المنقوشة الدالة عليه

ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة
في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة
واذا تلفظ كان مسموعا والى ذلك اشرت بقولي ثم في تعقل اللفظ الخ ص م
وكونه مكلما لم يزل فيه خلاف قد حكوه فانقل ذاك عن الشيخ وبعض تبعه
وبعضهم خالفه منعه شيخ ابي هذا الخلاف ينكر وقال ما حاصله ما اذكر
ولا يراد انه مخاطب بما تضمن اقتلوا لا تقربوا فذا كلامه القديم والطلب
بنظمه فالاتفاق قد وجب وان يرد اسماع معنى اخلع فلا شك في الانقضا ولبقى مشكلا
وان يرد امر سوى هذين فالبحث فيه تابع التعيين ش قال الشيخ كمال الدين
في كتاب المسايرة وبعد اتفاق اهل السنة على انه تعالى متكلم لم يزل متكلما اختلفوا
في انه تعالى هل هو مكلم لم يزل مكلما فعن الاشعري نعم وعن بعض اهل السنة ونقله
بعض متكلمي الحنفية عن اكثرهم لا وهو عندي حسن فان معنى المكلمية لا يراد به هنا
نفس الخطاب الذي يتضمنه الامر والنهي كلا تقتلوا ولا تقربوا لان معنى الطلب
بنظمه فلا يختلف فيه اذ هو داخل في الكلام القديم وانما يراد به اسماع لمعنى اخلع
نعليك مثلا وما تلك بيمينك يا موسى وحاصل هذا عروض اضافة خاصة للكلام
القديم باسماعه لخصوص بلا واسطة معتادة ولا شك في انقضا هذه الاضافة
بانقضاء الاسماع فان اريد به غير الامرين فليبين حتى ينظر فيه وقد نظمت
ذلك في الابيات وقولي بما تضمن حذفت فيه العائد والتقدير بالذي تضمنه اقتلوا
الخ ص معنى به يعلل الوجود في الزمن الثاني البقا المقصود هذا المثبت ولنفاة
هو الوجود في الزمان الآتي وربنا قدمه بالذات لا بقدم زاد عليه فاعقلا
والوجه واليد كذا العينان وقدم والجنب في القران واصبع قد جاء واليمين
فيه جميعا خلفنا تبين والقول في جميعها كما مضى في الاستوا فهو صراط مرتضى
ش اتفقوا على انه تعالى باق لكن اختلفوا في كون البقا صفة ثبوتية زائدة
قال الشيخ ابو الحسن الاشعري واتباعه نعم ووافقهم في ذلك جمهور معتزلة بغداد
ودليله تحقق الوجود دونه كاول الحدوث ونقض بالحدوث لزواله بعد ان
كان بناء على تفسير الشيخ اياه بالخروج من العدم الى الوجود الدال على الوجود
في الجملة المساوي للحصول بعد الكون في ذلك وليس وجوديا للزوم التسلسل
وحله بعد تقصد ان تجدد الاتصاف بصفة لا يقتضي وجودها ولا زواله بجواز

الاتصاف بالعدميات ونزواله قال القاضي ابو بكر والامامان ينفي كونه صفة
موجودة زايدة ووافقهم جمهور معتزلة البصرة فعندهم هو نفس الوجود في
الزمان الثاني لما نبهت عليه في النظم بقولي وللنفاة الخ احتجوا بانه لو كان البقا
زايدا لكان له بقا وتسلسل واجيب بان البقا نفس البقا ويلزم عليه وجوب
كونه اعتباريا كسابر ما تكرر نوعه وبانه لو احتاج الي الذات لزم الدور والا
لكان الذات محتاجا اليه وهو مستغن عن الذات وعنه فكان هو الواجب
والجواب منع احتياج الذات اليه [illegible] البقا والوجود في الزمان الثاني اذ تلازم
لا يوجب العلية لجواز الاتفاق وقولي اول الابيات معني به يعلل الخ اشرت به
الي ان مثبتي البقا تارة يفسرونه بمعني يعلل به الوجود في الزمان الثاني ومن
يمنعه واخري باستمرار الوجود وينفيه اول وجهي النفاة كنفي الثاني الاول
قولي وربنا قدمه الخ معناه كونه تعالي قديما بذاته لا بقدم وجودي زايد عليه
هذا مذهب الجمهور واثبت وجوديته وزيادته ابن سعيد الاشعري مستندة
بما مر في البقا ويجاب بما مر ويخص القدم بانه ان اراد بدايته لا اول له فسلبي
او انه صفة لاجلها لا تختص بحيز وهو بعيد فكذلك او غيرهما فليبين ثم يبرهن
وقد مر في مباحث الامور العامة ان القدم امر اعتباري وما هناك مبطل لمذهبه
ودليله ولما كانت هذه الابيات مسوقة لبيان صفات اختلف فيها اشرت الي باقيها
بقولي والوجه الخ قال الاشعري والاسفرايني والسلف الوجه صفة وجودية
زايدة وقال الاشعري ايضا انه الوجود ووافقه القاضي واعلم ان ما وضع له
من الجارحة المخصوصة ليس جايزا عليه تعالي ووضعه لمجهول ممتنع فتعين التجوز
به عن معقول ثبت بدليل وهو الذات وجميع الصفات كل شي هالك الا وجهه
اي ذاته ومجموع صفاته واليد واليدان الاكثر مجاز عن القدرة ومذهب الاشعري
ما مر وعليه السلف واليه ميل القاضي في بعض كتبه والتحقيق المجاز كما مر فانه
وضع للجارحة وقد تعذرت فيجب الحمل علي التجوز عن معني معقول هو القدرة
وقوله تعالي خلقت بيدي اي بقدرة كاملة لا قدرتين وخص ادم به تشريفا
والمعتزلة نافوا الصفات ومثبتوا الاحوال فسروا بالقادرية وبالنعمة والعينان
في قوله تعالي تجري باعيننا ولتصنع علي عيني قال الاشعري مرة هو صفة زايدة
علي الذات ومرة انه البصر وهو كما مر اي اثبات الجارحة متعذر والحمل علي الصفات

صفة

صفة مجهولة يحمل فوجب كونه مجازا عن البصر والحفظ والكلاءة وجمع تعظيما والجنب
في قوله تعالي يا حسرتا علي ما فرطت في جنب الله قيل صفة زايدة وقيل المراد من
امر الله كقوله اما تتقين الله في جنب عاشق له كبد حري وعين ترقرق والجناب
لا ذ بجنبه اي جنابه وحرمه والقدم في الحديث حتي يضع رب العزة فيها قدمه
والاصبع فيه ان قلب المومن بين اصبعين من اصابع الرحمن واليمين والسموات
مطويات بيمينه يقال فيها ما مر من استحالة الجارحة فتعين الحمل علي المجاز وتاويل بل
اليمين بالقدرة التامة ظاهر وقولي فيها جميعا خلفنا يبين اشارة الي ان هذه
الصفات قد اختلف فيها كما مر قال الاصفهاني زعم الظاهريون ان لا صفة لله وراء
السبعة الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام او الثمانية وهي
هذه والبقا واثبت الاشعري صفات اخري للظواهر الواردة بذكرها
وكونها غير مرادفة لساير الصفات والباقون اولوا كما تقدم قال والاولي اتباع
السلف في الايمان بها بعد نفي ما يقتضي التشبيه والتجسيم والرد الي الله تعالي
وقولي والقول فيه جميعها كما مضي اشرت به الي قولي في الباب الرابع والاستواء
ليس كاستواء الابيا فراجع شرحها ○ ص فصل في صفات الافعال

○ وصفة دلت علي التاثير ○ كالخلق والترزيق والتصوير ○ تختص باسم هو غير القدرة ○
○ ذا باعتبار اسم الذي اثرت ○ يعني المراد من صفات الفعل ○ ش قال ائمتنا صفات الله تعالي
تنقسم الي صفات ذات وصفات فعل والتي لا تغاير الذات صفات الذات اما صفات
الفعل فانها تغايره والمعني بصفات الذات ما لا يقبل الانفكاك عن الذات وان شئت
قلت ما يلزم من فهم الذات فهمها فمن عرف الله سبحانه عرف انه عالم الي اخر صفات الذات
واما صفات الفعل فانها تقبل الانفكاك ولا يلزم من انتفايها انتفاء الذات ولا نقص
فيها وذلك كالخلق والرزق والله تعالي خالق رازق ولو شاء لما خلق ولا رزق ولو لم يخلق
ولم يرزق لم يكن ذلك نقصا قال في المسايرة صفات الافعال صفات تدل علي تاثير
لها اسما غير القدرة باعتبار اسما اثارها والي ذلك اشرت بقولي وصفة دلت الخ وقولي
ذا الاشارة به الي الاسم اي ذلك الاسم الذي تختص به تلك باعتبار اسم اثرها فالتخليق
والترزيق والتصوير كل منها صفة دلت علي تاثير واختصت كل واحدة باسم غير القدرة
ذلك الاسم باعتبار اثرها فاثر الاولي المخلوق والاسم الخالق واثر الثانية الرزق والاسم
الرازق والثالثة الصور والاسم المصور ص ووصف تكوين جري في الكل

وهو اضافة لدى التحقيق وليس وصفا زايدا حقيقيا فليس الا قدرة تعلقت
تخصيصها ارادة قد خصصت فاطلق حدوثه لا تنكر واقتفى اثر الامام الاشعري
ومن اتى بعده ابي منصور واجه هذا القول بالنكير وقال في التكوين وصف ازلي
بالذات قايم كعلمه العلي ش عنيت ان صفات الافعال يجمعها التكوين ويفسر
باخراج المعدوم من العدم الى الوجود والمحققون من المتكلمين على انه من الاضافات
والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى قبل كل شي ومعه وبعده ومذكورا ان
بالسنتنا ومعبودا لنا ومميتا ومحييا ونحو ذلك والحاصل في الازل هو مبدا التخليق
والترزيق والاماتة والاحيا وغير ذلك ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة
والارادة فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السوا لكن مع
الارادة يتخصص احد الجانبين وذهب الحنفية الى انه صفة زايدة على السبع المشهورة تخصيص
اخذا من قوله تعالى كن فيكون فقد جعل كن متقدما على كون الحادثات اعني وجودها
والمراد به التكوين والايجاد والتخليق قال في المسايرة ادعى متاخروا الحنفية من عهد
ابي منصور ان صفات الافعال المعبر عنها بالتكوين صفات قديمة زايدة على الصفات
المتقدمة قال وليس في كلام ابي حنيفة والمتقدمين تصريح بذلك سوى ما اخذوه
من قوله كان تعالى خالقا قبل ان يخلق ورازقا قبل ان يرزق وذكروا له اوجها
من الاستدلال والاشاعرة يقولون ليست صفة التكوين على فصولها سوى صفة القدرة
باعتبار تعلقها بمتعلق خاص فالتخليق القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق والترزيق هي
باعتبار تعلقها بايصال الرزق وما ذكروه في معناه ولا ينفي هذا ولا يوجب كون صفات
اخرى لا ترجع الى القدرة المتعلقة والارادة المتعلقة ولا يلزم في دليلهم ذلك ن
واما نسبتهم ذلك للمتقدمين ففيه نظر بل في كلام ابي حنيفة ما يفيد ان ذلك على ما فهم
الاشاعرة من هذه الصفات على ما نقله الطحاوي قال وكما كان بصفاته ازليا كذلك لا يزال
عليها ابديا ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا باحداث البرية استفاد اسم الباري
له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالق ولا مخلوق وكما انه محيي الموتى يستحق هذا بعد ان / انه يحيي
الاسم قبل احيايهم كذلك استحق اسم الخالق قبل انشايهم ذلك بانه على كل شي قدير انتهى
فقوله ذلك بانه على كل شي قدير تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق فافاد
ان معنى الخالق قبل الخلق واستحقاق اسمه بسبب قيام قدرته عليه فاسم الخالق ولا مخلوق
في الازل لمن له قدرة الخلق في الازل وهذا هو ما يقوله الاشاعرة انتهى واعلم ان الاشاعرة

لما ذهبوا الى حدوث صفات الافعال الزمهم الحنفية الزامات من اقواها انه لا يسمى في
الازل خالقا ولا رازقا قالوا وكلام الله قديم عندكم معاشر الاشاعرة والقران ناطق بانه
تعالى خالق ورازق وكثرت الشناعة بهذا الالزام وظن بعض الضعفة من الاشعرية
ان الشيخ يلتزمه ويقول انما يسمى خالقا في الازل بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة فان عنيتم
بعدم التسمية عدمها على وجه الحقيقة فملتزم وان عنيتم على وجه المجاز فممنوع وهذا
الظن ضعيف والاشعري بريء منه واحتجوا به على هذا ان الاسامي جارية مجرى الا علام
والعلم ليس بحقيقة ولا مجاز هذا لغة واما شرعا فان لفظ الخالق والرازق صادق
عليه تعالى بالحقيقة الشرعية والمتكلمون لا يتكلمون في اللغة وانما يتكلمون في الشرع قال
الحنفية يلزمكم اطلاق اسم الفاعل وهو خالق مثلا قبل قيام الفعل به وقد رددتم على
المعتزلة مثل ذلك فاجاب الاشعرية بان الاطلاق هنا شرعي لا لغوي ثم انا اطلقناه
على ما هو بحيث ان يقوم الفعل به والمعتزلة اطلقوا المتكلم ولا يصح قيام الكلام بتفسيرهم
به فاين هذا من ذاك قولي وليس وصفا زايدا حقيقيا اشرت به الى نفي ما ذهب اليه
الحنفية من كون التكوين صفة حقيقية قديمة كالقدرة والعلم وقولي فليس الا قدرة
الخ اشرت به الى ان خروج المعدوم من العدم الى الوجود لا يتوقف الا على القدرة والارا دة
تا دا تعلقت القدرة والارادة بوجود شي وجد وليس هناك امر زايد على القدرة
والارادة واما التعليق فهو اضافة حادثة فان اريد بالتكوين هذه الاضافة فهو حادث ث
كما هو مذهب الاشعري وقولي ومن اتى بعده ابي منصور اشرت به الى ما ذكره في
المسايرة وقد مر ص وعند الاشعري ليس يمكن وجود تكوين ولا مكون ن
وذاك مبني على تفسيره وذاك لا يمنع عند غيره اذ عنده التكوين باق في الازل
له تعلق اذا شا حصل ومن يقل ذا غير ذا لم يقصد بحسب المفهوم اذ ذاك ردي
لكن اراد نفي هذي الصفة كالقول في الوجود والماهية بان ذاك عين ذي في الخارج
فما يقال ثم ههنا يجي ش قال الشيخ ابو الحسن الاشعري لا يكون خلق الا ومخلوق
ولا ضارب الا ومضروب والمراد ان التكوين لا يتصور بدون المكون كما ذكر بنا على
ان التكوين هو تعلق القدرة والارادة وهو حادث لا بد له من متعلق حادث وغير
الاشعري وهو القايل بقدم التكوين وكونه صفة حقيقية لا يمنع ذلك فالتكوين عنده
باق ازلا وابدا والمكون حادث بحدوث التعلق كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات
القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكونها حادثة وقولي ومن يقل الخ اشرت به

الى ان من قال من ايمتنا بان التكوين عين المكون لم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه
مفهوم المكون فانه بط يلزم عليه محالات بل مراده ان الفاعل اذا فعل شيا فليس هاهنا
الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو
امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول ليس امرا محققا مغايرا
للمفعول في الخارج وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج بمعنى انه ليس في
الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق اخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول
كالجسم مع السواد بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها لكنهما متغايران في العقل
بمعنى ان للعقل ان يلاحظ للماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الراي
الا باثبات ان تكون الاشيا وصدورها عن الباري تعالى يتوقف على صفة حقيقية
قايمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة والتحقيق ان تعلق القدرة على وفق
الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجابا له واذا
نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين فحقيقته كون الذات بحيث تعلقت قدرته
بوجود المقدور لوقته ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات
الافعال كالترزيق والتصوير والاحيا والاماتة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى
واما كون كل من ذلك صفة حقيقية ازلية فمما تفرد به بعض علما ما ورا النهر
وفيه تكثير للقدما جدا وان لم تكن متغايرة والاقرب ما ذهب اليه المحققون منهم
وهو ان يرجع الكل الى التكوين فانه ان تعلق بالحياة يسمى احيا وبالموت اماتة — بالحياة
وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص
بخصوص التعلقات ص فصل في رؤية الله تعالى رؤيته مولانا تجوز عقلا
وواجبة للمؤمنين نقلا في الدار الاخرى والكتاب قد ورد بها ونص من جل بث معتمد
وهل بهذي الدار جازت سمعا فالبعض اثباتا والبعض منعا ورؤية المنام فيها اختلفا
والمنع لا يختر ونازع من نفى ولا اختلاف بيننا في رؤيته لذاته فانصر دليل مثبته
ش قال الامدي اجمعت الايمة من اصحابنا على ان رؤيته تعالى في الدنيا والاخرة
تجوز عقلا واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا فاثبته بعضهم ونفاه اخرون وهل يجوز
ان يرى في المنام فقيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم تكن رؤية
حقيقية ولا خلاف بيننا في انه يرى ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذي الحواس
واختلفوا في رؤيته لذاته وقد اشرت الى كلامه في النظم مع زيادة اعلم ان رؤية

الله

الله تعالى بالمعنى الذي سياتي جايزة عقلا فان العقل اذا خلا ونفسه لم يحكم بامتناع
رؤيته ما لم يقم له برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضروري فمن
ادعى الامتناع فعليه البيان والرؤية حكم مشترك علته صحة الوجود فصح ان يرى
ليتحقق علة الصحة الا ان يختص الممكن بشرط او الواجب بمانع ولما كانت مخلوقة له
نرى الروايح والطعوم ونحوها مما يدرك بغير حاسة البصر لعدم خلق الرؤية له وسؤال
الكليم دليل الامكان وكذا التعليق باستقرار الجبل لامكانه ووجوبها نقلا معناه ان
الدليل السمعي ورد بايجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في الدار الاخرة اما الكتاب فقوله
تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة واما السنة فقوله عليه السلام انكم سترون
ربكم كما ترون القمر ليلة البدر الى غيره ولما اشترط المعتزلة كون المرئي في جهة
منعوا رؤيته تعالى ولما جوز المجسمة الجهة قالوا بانه يرى في جهة وتوسط الاشعري
فقالوا يرى لا في جهة وستوضحه واما الرؤيا في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف
ولا خفا في انها نوع مشاهدة تكون بالقلب لا بالعين ص والرؤية انكشاف للبصر
فهل تماري في انكشاف القمر وهي بخلقه ولا مقابلة فيها ولا مسافة مماثلة ن
لا جهة ولا مكان جل عن مقال ذي التجسيم فلتنزهن وهل يراه ملك بعض ذهب
للمنع قايلا لهم ذا ما وجب مخصصا للمؤمنين بالبشرى في عرف الاستعمال ذا له ظهر
ش معنى رؤية الله تعالى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى اثبات الشي كما هو بحاسة
البصر وذلك انا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين فلا خفا في انه وان كان منكشفا
لدينا في الحالين لكن انكشافه حال النظر اليه اتم واكمل ولنا بالنسبة اليه حينئذ
حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية واشرت بقولي فهل تماري الى تمام الانكشاف
فما اورده — والى لفظ الحديث الوارد في ذلك وقولي وهي بخلقه اي الرؤية من حيث هي بخلق الله
تعالى لا تجب عند اجتماع الشرايط ولا تمتنع عند فقدها ما اورده المعتزلون لرؤيته
تعالى من ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الرائي
وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال شعاع
من الباصر بالمرئي وكل ذلك محال في حقه تعالى جوابه منع هذا الاشتراط فلا
مقابلة ولا مسافة بين الرائي والمرئي ولا يرى في جهة ومكان سلمنا ان ما ذكر شرط
لكن ذلك في الشاهد وقياس الغايب على الشاهد فاسد واشرت بقولي وهل يراه
ملك الخ الى ان الملايكة عليهم السلام هل يرون ربهم تعالى يوم القيمة كما يراه مؤمنوا

البشر قال الشيخ عز الدين بن عبد السلام في قواعده الصغرى لم يثبت ذلك لهم قال ويمنع منه قوله تعالى لا تدركه الابصار فانه خرج منه المؤمنون فبقي من عدا هم على عمومه قال ولفظ الذين امنوا وعملوا الصالحات مخصوص في الشرع بالبشر دون الملك فلا يندرج فيه الملايكة لعرف الاستعمال هذا كلام بن عبد السلام قال بن السبكي وفيه نظر

ص الباب السادس في افعال الله تعالى

وكل حادث بخلق الله قد عم الايجاد كيف ما هي سيان فيه ما بالاضطرار كرعشة وما بالاختيار وذو الاعتزال قال ما بالقصد منها فانه بخلق العبد ونحن قلنا لو يكون خالقا لكان عالما بها محققا تفصيل ما يوجد من افعاله في اخذ والبطش وانتقاله والنص شاهد لنا عموما حكاية عن قول ابراهيما اذ جادل الذي اجل الصنما ولم لو الذي جعلت ما اذ لم يرد بالفعل الا الحاصل بمصدره المصدري فاعقلا فذا اعتباري ولا تعلقا للفعل الا بالذي تحققا

ش اختلف الناس في افعال العبد الاختيارية كالمشي ونحوه فمذهب اهل السنة انها مخلوقة لله تعالى مكتسبة للعبد ومذهب المعتزلة انها مخلوقة للعبد فهو عندهم خالق لافعاله ومذهب الجبرية انها مخلوقة لله تعالى ولا مدخل للعبد بل هو بمثابة الجماد اما الافعال الاضطرارية كحركة المرتعش فليست بخلق العبد اتفاقا احتج اهل الحق بان العبد لو كان خالقا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم باطل فان المشي من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها ابطا ولا شعور للماشي بذلك وليس هذا ذهولا عن العلم بل لو سيل لم يعلم وهذا في اظهر افعاله واما اذا تاملت في حركات اعضايه في المشي والاخذ والبطش ونحو ذلك وما يحتاج اليه في تحريك العضلات وتمديد الاعصاب ونحو ذلك فالامر اظهر والى هذه الحجة اشرت بقولي ونحن قلنا لو يكون الخ وقولي والنص اشرت به الى حجة ثانية نقلية وهي النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى حكاية عن ابراهيم في مجادلته عبدة الاصنام وهو المراد بقولي اجل الصنم اي عظمه بالعبادة والله خلقكم وما تعملون فكانوا ينحتون الاحجار بايديهم ويعبدونها ولا يمتنع انكاره عليهم بهذه العبارة مع جعل ما مصدرية وحينيذ الاستدلال بها ظاهر او هو موصول اسمي فيشمل نفي الاحجار والافعال اعني الحاصل بالمصدر واهل العربية يقولون للمصدر المفعول المطلق لانه

هو

هو المفعول بالحقيقة لانه الذي يوجده الفاعل ويفعله وهو بنا على ارادة الحاصل بالمصدر لان الامر الاعتباري لا وجود له فلا يتعلق به الخلق فوجب اجراوها على عمومها وقولي والنص شاهد لنا عموما اي على ان الله تعالى خالق للافعال وقولي عموما اي شاهدنه لعمومه كل عمل حيث قال وما يعملون وقولي ولو لم لو الذي جعلت ما اشرت به الى ان الاستدلال بالاية لا يتوقف على جعل ما مصدرية بل يتم وان جعلت موصولة كما تقدم قال في شرح العقايد في قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اي عملكم على ان ما مصدرية لييلا يحتاج الى حذف الضمير او معمولكم على ان ما موصولة ويشمل الافعال لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى او للعبد لم يرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الايجاد والايقاع اي فيلزمنا ان ما ان كانت مصدرية كان ما يعملون بمنزلة وعملكم فدل على خلق الفعل وان كانت موصولة فيكون بمنزلة ومعمولكم فلا يدل الا على خلق المعمول الحاصل بالعمل بنا على ان المراد منه المعنى المصدري وليس كذلك لان الفعل بالمعنى المصدري امر اعتباري كما مر فلا وجود له في الخارج فلا يتعلق به الخلق بل المراد الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الايجاد والايقاع اعني ما يشاهده من الحركات والسكنات مثلا وللذهول عن هذه النكتة قد يتوهم ان الاستدلال بالاية موقوف على كون ما مصدرية ص قيل من المعلوم خلق القدرة للعباد اذ يفرق بالضرورة بين الصعود والهبوط القسري بالاختيار واضطرار قهري فخصص النص بغير فعل عبد بالاختيار يا ذا العقل فيستقل موجدا بقدرته حادثة مخلوقة لمشيته وان نفيت ذا جا الجبر فيبطل النهي به والامر ش في هذه الابيات سوال وارد على قولنا ان العبد ليس خالقا لافعاله وتقريره انه لا شك انه تعالى خلق للعبد قدرة على الافعال ولذا ندرك تفرقة ضرورية بين الحركة المقدورة كالصعود وغيرها كالهبوط القسري والقدرة ليس خاصيتها الا التاثير فوجب تخصيص النصوص بما سوى افعال العباد الاختيارية فيكونوا مستقلين بايجاد افعالهم بقدرهم الحادثة بخلق الله تعالى كما هو راي المعتزلة والفلاسفة بلا فرق غير ان قدرة العبد حادثة بايجاد الله تعالى باختياره عند المعتزلة وبطريق الايجاب عند تمام الاستعداد عند الفلاسفة والا كان جبرا محضا فيبطل الامر والنهي وقولي بين الصعود الخ فيه لف ونشر مرتب وقولي لمشيته مثال لبعض افعال العبد الاختيارية وقولي وان نفيت ذا اي الاستقلال المذكور ص قلنا لهذي نسبة للقدرة سميت كسبا بتلك النسبة

فهي وان كانت بخلق الرب لكنها من جهة بالكسب تعلق القدرة لا ينحصر
في انه مخترع موثر فقدرة الله بنا في الازل تعلقت وذلك لما تحصل ش
في هذه الابيات الجواب عن السوال المتقدم وتقريره ان المشية مثلا كما انها وصف
للعبد ومخلوقة للرب لها نسبة الي قدرة العبد فسميت باعتبار تلك النسبة كسبا
وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور ان يكون بالاختراع فقط اذ قدرة الله متعلقة
في الازل بالعالم ولم يحصل الاختراع بها اذ ذاك وعند الاختراع متعلق نوعا اخر من
التعلق فبطل ان القدرة مختصة بايجاد المقدور ولم يلزم الجبر المحض اذ كانت متعلق
قدرة العبد داخلة في اختياره ص قيل وهذا الكسب ايجاد وما اثبتت من تعلق كسا لما
قدرتنا مقرونة بالفعل فامنع تعلقا هنا بالفعل مسلم ما قلت لكن اقتضي
تخصيصها الجبر الذي تحصا ونفيك التاثير ملزوم ولا بد فعه تعلق ما عقلا ش
هذا ايراد علي الجواب المتقدم وتقريره قولكم انها تتعلق بالقدرة لا علي وجه التاثير
وهو الكسب مجرد الفاظ لم تحصلوا لها علي معني ونحن انما نفهم من الكسب التحصيل
وتحصيل الفعل المعدوم ليس الا ادخاله في الوجود وهو الايجاد وقولكم بان القدرة
تتعلق بلا تاثير كتعلق القدرة القديمة في الازل قلنا معني ذلك التعلق نسبة
المعلوم من مقدوراتها اليها بانها ستوثر في ايجاده عند وقته وذلك ان القدرة انما
توثر علي وفق الارادة وهو تخصيصه بوقته والقدرة الحادثة يستحيل فيها ذلك لانها
مقارنة للفعل عندكم فلم يكن تعلقها الا بالتاثير او تبينوا له معني محصلا ننظر فيه
ولو سلم فالمقتضي لوجوب تخصيص تلك النصوص بغير افعال العباد الاختيارية لزوم
الجبر المحض المستلزم لبطلان الامر والنهي ولزومه علي تقدير ان لا اثر لقدرة المكلف
بالامر والنهي ولا بد فعه تعلق بلا تاثير وقولي تخصيصها بالنصب مفعول والجبر بالرفع
فاعل وقولي ونفيك التاثير ملزوم اي تعلق القدرة بلا تاثير ملزوم للجبر ولا يدفع
الجبر التعلق الذي لم يعقل ص قيل نقول بصدور الفعل عن قدرة الله بحكم النقل
والعقل مع اثباتنا التعلقا لقدرة العبد بفعل سبقا ضرورة قيل وماذا يلجي
وهي عمومات ولا تبرا عن المخصص الذي قد قدما فان ذكرتم ملجيا ملتزما
يرجع للعقل فذاك رافع للامر والنهي وذا ممتنع ولصعوبة المقام انكرا
علي الذي فيه يري مناظرا ونحن فيه نتبع للاشعري فننكر الجبر وقول القدري
ش في الابيات احتجاج لمذهب اهل السنة وايراد عليه اما الاحتجاج فتقريره ان الله قد

قام البرهان علي وجوب كون كل موجود صادرا عن قدرته تعالي ابتدا بلا واسطة
وعلي وجوب تعلق قدرة العبد بافعاله الاختيارية للعلم الضروري بالتفرقة بين
حركتيه صاعدا وساقطا فنقول لها وان لم نعلم حقيقة هذا التعلق فانه غير لازم لنا
واما الايراد فتقريره ان حاصل هذا الاحتجاج اعترافكم بان العلم الضروري بتعلق
قدرة العبد بحركته صاعدا ثابت ثم ادعيتم انه الجاكم الي كونه علي خلاف المعقول
من معني تعلق القدرة بمقدورها من كونه بلا تاثير وايجاد لا تدري علي اي وجه
هو ملجي وهو براهين وجوب استناد كل الحوادث الي القدرة القديمة بالايجاد وهو
غير صحيح فان تلك البراهين انما تلجي لو لم تكن عمومات لا تحتمل التخصيص فاما اذا
كانت اياها ووجد ما يوجب التخصيص فلا لكن الامر كذلك وذلك المخصص امر عقلي
هو ان ارادة العموم فيها يستلزم الجبر المحض المستلزم لضياع التكليف وبطلان الامر
والنهي اما ما ذكروه من العقليات مما ذكر في المطولات فليس شي منها لازما علي ما
يعلمه الواقف عليها بادني تامل وكيف ولو تم منها ما يلجي الي ما ذكرنا استلزمه ما
ذكرنا من بطلان التكليف وقد قدمنا ان القدرة بلا تاثير لا يدفعه لان الموجب للجبر
ليس سوي ان لا تاثير لقدرة العبد في ايجاد فعله وهو بط وملزوم الباطل باطل
ولهذا اصرح جماعة من محققي المتاخرين من الاشاعرة بان مآل كلامهم هذا هو
الجبر وان الانسان مضطر في صورة مختار قال في المسايرة بعد ما تقدم واعلم انا لما
ذكرنا انما اوردوه من العقليات التي ظنوا احالتها استناد شي من الافعال الاختيارية
الي العباد لم نسلم لم يبق عندنا في حكم العقل مانع عقلي من ذلك فانه لو عرف الله تعالي
العاقل افعال الخير والشر ثم خلق له قدرة امكنته بها من الفعل والترك لهما ثم كلفه باتيان
الخير ووعده عليه وترك الشر واوعده عليه بنا علي ذلك الاقدار لم يوجب ذلك نقصا
في الالوهية اذ غاية ما فيه انه اقدره علي بعض مقدوراته تعالي كما انه اعلمنا ببعض
معلوماته سبحانه تفضلا وان كان قد يري فرق بين العلم والخلق لكن لا يقدح فيما ذكرنا
اذ كان سبحانه غير ملجا الي ذلك ولا مقهور عليه بل فعله سبحانه باختياره في قليل لا
نسبة له بمقدوراته لحكمة صحة التكليف وانجاه الامر والنهي مع انه لا ينقطع نسبته
اليه تعالي بالايجاد لان ايجاد المكلف لها انما هو بتمكين الله تعالي اياه منها واقداره عليها
غير ان السمع ورد بما يقتضي نسبة الكل اليه بالايجاد وقطعها عن العباد فلنفي الجبر
المحض وتصحيح التكليف وجب التخصيص وهو لا يتوقف علي نسبة جميع افعال العباد

الاعتقاد
اليهم بل يكفي لنفيه ان يقال جميع ما يتوقف عليه افعال الجوارح من الحركات وكذا التروك
التي هي افعال النفس من الميل والداعية والاختيار بخلق الله تعالى لا تاثير لقدرة العبد
فيه وانما محل قدرته عزمه عقيب خلق الله تعالى هذه الامور في باطنه عزما مصمما
بلا تردد وتوجها صادقا للفعل طالبا اياه فاذا وجد العبد ذلك العزم خلق الله الفعل
فيكون منسوبا اليه تعالى من حيث هو حركة والي العبد من حيث هو زنا ونحوه وانما
خلق الله سبحانه هذه في القلب ليظهر من المكلف ما سبق علمه تعالى بظهوره منه من
مخالفة او طاعة وليس للعلم خاصية التاثير ليكون مجبورا ولا خلق هذه الاشيا يوجب
اضطراره الي الفعل لانه اقدره فيما يختاره ويميل اليه عن داعية علي العزم علي فعله
وتركه اذ من المستمر ترك الانسان لما يحبه ويختاره وفعل شي وهو يكرهه لخوف
او حيا فعن ذلك العزم الكائن بقدرة العبد المخلوقة لله تعالى صح تكليفه وثوابه
وعقابه ومدحه وذمه وانتفي بطلان التكليف والجبر المحض وكفي في التخصيص لتصحيح
التكليف هذا الامر الواحد اعني العزم المصمم مع انه مخلوق لله تعالى اذ خلق القدرة
عليه وما سواه مما لا يحصي من الافعال الجزئية والتروك كلها مخلوقة لله تعالى متأثرة
عن قدرته ابتدا بلا واسطة القدرة الحادثة المتاثرة عن قدرته تعالى والله سبحانه اعلم
ولا
ومع ذلك فقلما يكون حسن هذا العزم بلا توفيق من الله تعالى بل لا يقع الا بتوفيق
منه تعالى تفضلا فان الشيطان مع الشهوة الغالبة وهوي النفس موانع تشبه الفواسر
لقوة استيلائها فلا تغلب الا بمعونة التوفيق وليس لاحد علي الله تعالى ان يوفقه
بل اذا اعلمه طريقي الخير والشر وخلق المكنة له فقد اعذر اليه وعدم التوفيق هو
الخذلان وهو ان يدعه مع نفسه لا ينصره ولا يعينه عليه لا يسلبه المكنة من ذلك
العزم التي خلقها له وهذه غير القدرة التي ذهب اكثر اهل السنة الي انها لا تتقدم علي
الفعل حتي قد يقال ان التكليف بغير المقدور واقع لانه يكون قبل الفعل بالضرورة
ومقارن المتاخر غير موجود مع المتقدم فان المراد بذلك القدرة القدرة التي يقام بها
الفعل وهي قدرة جزئية مندرجة تحت مطلق القدرة الكلية تخلق مع الفعل وقولنا
يقام بها الفعل تساهل وانما هي معه اذ كان الفعل انما هو اثر قدرة الله سبحانه قال
القاضي ابو بكر ان الله تعالى لا يخلق تلك القدرة الا ويخلق الفعل بعدها فهي من الفعل
بمنزلة المشروط من الشرط فالقدرة كالمشروط والفعل كالشرط فكما لا يوجد المشروط
بلا شرط كذلك لا توجد القدرة بلا فعل ويجوز ان يوجد الشرط بلا مشروط وهذه

القدرة

القدرة شرط التكليف متقدمة وهي عبارة عندهم عن سلامة الالات والاسباب بنا
علي ان من كان كذلك فان الله تعالى يخلق له القدرة عند الفعل كما اجري سبحانه العا دة
ومن مشايخنا من ذهب الي ان القدرة تتقدم حقيقة علي الفعل انتهي كلامه وحاصله
القول بان الافعال بقدرة الله تعالى وكسب العبد علي معني ان الله تعالى اجري عادته
بان العبد اذا صمم العزم علي الطاعة يخلق الله تعالى فعل الطاعة فيه واذا صمم علي
المعصية يخلق الله تعالى فعل المعصية فيه فيكون العبد كالموجد لفعله وان لم يكن
موجدا وبهذا القدر كاف في الامر والنهي فهذا ايضا مشكل فان تصميم العزم فعل
من الافعال مخلوق لله تعالى ولا مدخل للعبد فيه اصلا ولصعوبة هذا المقام انكر
السلف علي المناظرين فيه لانه بحسب الغالب تؤدي المناظرة فيه الي رفع الامر والنهي
او الشرك بالله تعالى قال الاصفهاني ومقتضاه ان القول بان العبد خالق لافعاله
شرك ومنعه التفتازاني بان الاشراك هو اثبات الشريك في الالوهية بمعني وجوب
الوجود كما للمجوسي او بمعني استحقاق العبادة كما لعبدة الاصنام والمعتزلة لا يثبتون
ذلك بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره الي الالات والاسباب
التي هي بخلق الله تعالى الا ان مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسئلة
حتي قالوا ان المجوس اسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الا شريكا واحدا والمعتزلة
اثبتوا شركا لا تحصي قال الاصفهاني قال اهل التحقيق الحق في هذا المقام ان لا جبر
ولا تفويض ولكن امر بين الامرين فهذا هو الحق وتحقيقه ان الله تعالى يوجد
المخلوقات والقدرة والارادة في العبد وجعلهما بحيث لهما مدخل في الفعل لا ان
تكون القدرة والارادة لذاتهما مؤثرتين في الفعل بل كونهما بحيث لهما مدخل
في الفعل بخلق الله تعالى اياهما علي هذا الوجه ويتبع بهما فان جميع المخلوقات يخلق
الله تعالى بعضها بواسطة وبعضها بلا واسطة لا بان تكون الاسباب والوسائط
لذاتها اقتضت ان يكون لها مدخل في وجود المسببات بل بان خلقها الله تعالى بحيث لها
مدخل فتكون الافعال الاختيارية المنسوبة الي العبد مخلوقة لله تعالى ومقدورة
للعبد بقدرة خلقها الله تعالى في العبد وجعلها بحيث لها مدخل في الفعل والاولي
ان يسلك في هذا المقام طريقة السلف ويترك المناظرة فيه ويفوض علمه الي الله
تعالى والي هذا اشرت بالبيتين الاخيرين من الابيات والله اعلم ص
وكل حادث فبمشيئته خيرا او شرا وهو من اقضيته والكفر والايمان والعرفان

والجهل والطاعة والعصيان كلٌ من الله ولكن الحسن برَبيه دون اعتراض فاعلمْ
ومنها بسخطه تعالى فاعتقدنّ وانف الاعتزالا وقدرة الفعل مصاحبه ن
وهي له شرط وليست سببه وهي يخلق الله عند قصدكا فعلا اذا ما سلمت الاتكا
وتلك غير القدرة المعتمد لصحة التكليف فلتعتقدَ سلامة الاسباب الالات من
مكلف وسبق هذه ركن ما لم يكن في الوسع لن يكلفا به ولكن جاز ذا فلتعرفا
ش قد علمت ان مذهب اهل السنة ان فعل العبد كسب له فاعلم انه وان كان كذلك
فهو بمشية الله تعالى وارادته فهو مريد لما نسميه شرًا من كفر وغيره كما هو مريد
للخير ولولم يرده لم يقع وعند المعتزلة ساير المعاصي والقبايح واقعة بارادة العبد
على خلاف ارادة الله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وارادته ظلمهم لانفسهم ثم عقابهم
عليه ظلم فهو منزه عنه سبحانه وقال تعالى ان الله لا يامر بالفحشا ولا يرضى لعباده الكفر
والله لا يحب الفساد وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وهذا بنا على تلازم الارادة
والمحبة والرضا والامر عندهم ولان ارادته القبيح قبيحة والامر بغير المراد والمحبوّ
والمرضي سفه لنا اطباق الامة من عهد النبوة على هذه الكلمة ما شا الله كان وما لم
يشا لم يكن فيفيد اجماع السلف على قولنا وقوله تعالى ولو شا الله لهدى الناس جميعًا
ولو شينا لاتينا كل نفس هداها وما يشاوٌن الا ان يشا الله وقد شا المعاصي فكانت
بمشيته بهذا النص ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجًا ولهم اجوبة ليست
لازمة ولان المعاصي لو كانت واقعة على وفق ارادة عدو الله ابليس وهي الكثير
الطاعات الجارية على مراد الله تعالى لزم رد ملك الجبار ذي الجلال والاكرام الى رتبة
لا يرضى بمثله زعيم قرية ويستنكف عنها وهو ان يستمر في محل مملكته وولايته وقوع
مراد عدوه دون مراده ونسبة هذا اليه تعالى نسبة العجز اليه تعالى عنه رب العلمين
والجواب عما اوردوه انه نفى ارادته سبحانه ظلم العباد وهو لا يستلزم نفي ارادته
ظلم العباد انفسهم وقولهم ارادته الظلم من العبد ثم عقابه عليه ظلم ممنوع فان الظلم
التصرف في ملك الغير كرهًا اما في ملك نفسه فلا ولا تلازم بين الرضى والمحبة وبين
الارادة اذ قد يريد ما يكرهه ولا بين الامر والارادة اذ قد يامر بما لا يريد كالمعتذر
لمن لامه في ضرب عبده بمخالفته فامره ولا يريد المامور به ليظهر صدقه فالمعاصي
واقعة بارادته ومشيته لا بامره ورضاه ومحبته لكن اشار امام الحرمين الى ان
التحقيق ان المعاصي محبته ونقله بعضهم عن الاشعري لتقاربها لغة فان من اراد

شيئا

شيئًا او شاه فقد رضيه واحبه قال في المسايرة وهذا خلاف كلمة اكثر اهل السنة وهو
وان كان لا يلزمهم به ضرر في الاعتقاد اذ كان مناط العقاب مخالفة النهي وان كان
متعلقه محبوبا لكنه خلاف النصوص التي سمعت من قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر
لا يحب الفساد وغير ذلك انتهى وقولي ولكن الحسن الخ اشارة الى ان افعال العباد
ما هو حسن وهو ما يكون متعلق المدح والثواب عاجلا واجلا واحسن منه ان يقال ما
لا يكون متعلقا للذم والعقاب ليشمل المباح ومنها ما هو قبيح ويكون متعلق الذم
في العاجل والعقاب في الاجل فالحسن من افعال العباد برضاه تعالى اي بارادته من
غير اعتراض والقبيح ليس برضاه لما عليه من الاعتراض وحاصله ان الارادة والمشية
والتقدير يتعلق بالكل والرضى والمحبة لا تتعلق الا بالحسن دون القبيح وقولي وقد
الفعل الخ اشرت به الى مسلة في القدرة قد اختلف فيها وهي ان القدرة هل هي مع الفعل
او قبله قال الاشعري واهل السنة بالاول والمعتزلة بالثاني وقولي وهي له شرط الخ
اشرت به الى ان الجمهور على ان القدرة شرط للفعل لا علة خلاف ما نقل عن بعض الايمة
من انها علة للفعل فنقول هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد
سلامة الاسباب والالات فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان قصد
فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر وقولي وتلك الخ اشرت به الى ان لفظ القدرة
كما يطلق بالمعنى السابق كذا يطلق بمعنى سلامة الاسباب والالات والجوارح وهي
القدرة المعتمدة لصحة التكليف فاندفع استدلال القايل بان القدرة قبل الفعل عليه
بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلاة مكلف
بها بعد دخول الوقت فلو لم يكن القدرة متحققة لزم حينئذ تكليف العاجز وهو
بط فنقول ان اريد بالعجز عدم القدرة بالمعنى الاول فلا نم استحالة تكليف العاجز
وان اريد بالمعنى الثاني فلا نم لزومه لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب
والالات وان لم يحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل وقولي ما لم يكن في الوسع الخ
اشرت به الى مسلة تكليف ما لا يطاق والكلام فيه من جهة الوقوع والجواز اما
الوقوع فمتفق على امتناعه لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والامر في
قوله تعالى ~~وانيبوا الى ربكم~~ انبيوني باسماء هولاء ليس تكليفا بل تعجيز او قوله
تعالى حكاية ربنا لا تواخذنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ليس بالتحميل هو التكليف بل
ايصال ما لا يطاق من العوارض اليهم ولا فرق بين كونه ممتنعا في نفسه كجمع الضدين

او ممكنا كخلق الجسم اما ما يمتنع بنا على ان الله تعالى علم خلافه او اراد خلافه كايمان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدورا للمكلف بالنظر الى نفسه **واما الجواز** فمنعه المعتزلة بنا على القبح العقلي وجوزه الاشعري لانه لا يقبح من الله تعالى شيء وما يقال لو كان جايزا لما لزم من فرض وقوعه محال لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال مدفوع بان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى امر زايد على نفسه فلا نم انه لا يستلزم المحال **ص** والالم الموجود اثر ضرب شخص ونحوه بخلق الرب لان كل الممكنات مستند اليه والعزلي قال ولده بضربه ففعله قسمان مباشر مولد والثاني ٥ وما تلا اوجده وابدعه تلك عقيدة لهم مستبشعة وعندنا المقتول مات باجل قضى الاله موته عز وجل وعندهم كان له عمر قطع عليه بالقتل وذا قول بشع لكل شيء اجل مسمى فاعرض عن ترهات اعمى والرزق عندنا الذي به انتفع حي حلالا او حراما ما منع والله رازق لهذين ولا يا كل زيد رزق عمرو فاعقلا **ش** مذهب اهل السنة ان ما يوجد من الالم في المضروب عقيب الضرب والانكسار عقيب الكسر مثلا كله مخلوق لله تعالى لما مر ان الخالق هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستند اليه بلا واسطة والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادرا من الفاعل لا بتوسط فعل اخر فهو بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد ومعناه انه يوجب بفعل لفاعله فعلا اخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح فالالم يتولد من الضرب والانكسار من الكسر وليسا مخلوقين لله تعالى وعندنا الكل بخلق الله تعالى لا صنع للعبد فيه اصلا لا تخليقا ولا اكتسابا **واعلم** ان المتولدات على القول بالتوليد منها ما هو قايم بمحل مباين له وهذا تارة يكون لا على وفق اختياره كالانكسار والالام المتولدين من الضرب والكسر وحركة الجسم المتولدة عن حركة يده وتارة يكون على وفق اختياره كالقطع والذبح والمعتزلة اختلفوا في هذه المتولدات فذهب بعضهم الى انها باسرها بفعل فاعل السبب وذهب بعضهم الى انها كلها حوادث بلا محدث وذهب النظام الى انها برمتها من فعل الله تعالى لا من فعل العبد الفاعل للسبب وذهب ضرار بن عمرو وحفص الى ان ما كان منها في محل قدرة الفاعل فهو فعله وكذا ما كان في محل مباين وهو على وفق اختياره كالذبح بخلاف الانكسار ونحوه وقولي وعندنا المقتول اشرت الى ان المقتول عند اهل السنة ميت

باجله

باجله اي الوقت المقدر لموته لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل واشرت الى دليل اهل السنة بقولي لكل شيء اجل مسمى وتقريره ان الله تعالى حكم بالاجل على ما علم بلا تردد واحتج المعتزلة بما من الاحاديث الواردة بان الطاعة تزيد في العمر ومن انه لو مات بالاجل لما استحق القاتل ما استحق **جوابه** ان نسبة الزيادة الى الطاعة لكونها سببا في علمه تعالى وهو عالم بانه ياتي بها او لا فاجله واحد وهو ما علمه تعالى واستحقاق القاتل ما استحق لارتكابه للنهي وقولي والرزق اشرت به الى ان مذهب الاشاعرة ان الرزق كلما انتفع به حي سوا كان بالتغذي او بغيره مباحا او حراما والله تعالى هو الرازق لهما وعندهم الرزق لا يقال على ما كان حراما فانهم يفسرونه تارة بانه مملوك ياكله المالك وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به وذلك لا يكون الا حلالا ويلزم عليهما ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى اصلا وقولي ولا ياكل الخ اشارة الى ان ما قدر الانتفاع به لشخص لا يتصور وصوله الى غيره وذلك ظاهر سوا كان مما يوكل ام لا فذكره تمثيل **ص** وربنا يضل وهو لمن يشاء من العباد والحسن شرعي كذاك ضده وليس عقليا وهذا اجله تعلق الثواب والمدح به ضدهما للضد فلتنتبه وان ترد تعميم فعل الخالق الخ ثوابا ضده تطابق وان يفسر بكمال او بما لايم والضد فللعقل انتما وليس شيء واجبا عليه اذ الامور كلها اليه واهل الاعتزال قالوا يجب عليه ان يفعل ما يقرب عبدا من الطاعة قلنا هلا اوجبتم التقريب فهو اجلى وجبوا الثواب والعقاب على كبير لسوى من تابا واوجبوا الاصلح للعباد فالزموا لوازم الفساد وعللوا افعاله بالمصلحه للعبد وهو مذهب ما نجحه وعندنا افعاله ما عللت بعرض عزت وجلت وعلت **ش** في الابيات مسايل الاولى ان الله تعالى يضل من يشا ويهدي من يشا اي يخلق الضلالة والاهتدا لانه الخالق وحده خلافا للمعتزلة القائلين بان العبد هو المضل لنفسه والله تعالى الهاديه وللمشهور ان الهداية عند المعتزلة هي الدلالة الموصلة الى المط وعندنا الدلالة على طريق توصل الى المط سوا حصل الموصول والاهتدا ام لم يحصل وما ورد مما يدل على الاضلال والطبع والختم فهو عندهم مؤول حتى ان معنى الاضلال وجدان العبد ضالا وقد احترز عن ذلك بالتقييد بقولي لمن يشا فانه راجع الى الاضلال والهداية والتقدير يضل من يشا ويهدي من يشا **المسألة الثانية** في الحسن والقبح القبيح عندنا

مانهي عنه شرعا والحسن مالم ينه عنه شرعا فدخل في القبيح المحظور والمكروه وفي
الثاني الواجب والمندوب والمباح فانه عند اكثرهم من قبيل الحسن وهو شامل لفعل
الله تعالي فانه حسن ههنا بالاتفاق واما فعل البهايم فقيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق
الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه ولا حكم عندنا للعقل في حسن الاشيا وقبحها وليسا
راجعين الي امر حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع ثم يرد الشرع كاشفا له كما تزعمه
المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع
ولو عكس الشارع بحسن ما قبحه او عكسه جاز وانقلب كما في النسخ وقالت المعتزلة
بل الحاكم هو العقل والفعل حسن او قبيح في نفسه اما لذاته واما لصفة لازمة له واما
لوجوه واعتبارات مذاهب لهم والشرع كاشف لا مثبت وليس له عكس القضية
من عند نفسه الا اذا اختلف حال الفعل حسنا وقبحا بالقياس الي الازمان والاشخاص
او الاحوال فله ان يكشف عما يغير الفعل اليه من حسن او قبح وقد اشرت الي مذهب
اهل السنة بقولي والحسن شرعي كذاك ضده وهو القبح واشرت الي نفي مذهب المعتزلة
بقولي وليس عقليا وبقولي وهذا الي الحسن والقبح الذي هو محل النزاع بين الفريقين
وهو تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا واجلا او الذم والعقاب كذلك فما تعلق به
ذلك فحسن او قبيح وما لا فلا وقولي وان ترد الخ اشرت به الي ان ما مر في تفسير الحسن
والقبح هو في افعال العباد خاصة واما ان اريد به ما يشمل افعال الله تعالي فيكتفي
بتعلق المدح والذم ويلغي الثواب والعقاب وقولي وان يفسر الخ اشرت به الي ان الحسن
والقبح يفسران بمعنيين كلاهما عقلي وليس محل النزاع الاول ان الحسن الكمال والنقص القبح
الثاني ان الحسن ملايمة الطبع والقبح منافرته **المسالة الثالثة** لا يجب علي الله تعالي شي
لا رعاية الاصلح ولا غيره خلافا للمعتزلة فقد اوجبوا عليه اشيا سنذكرها قال حجة الاسلام
ردا عليهم المراد بالواجب احد امرين اما الفعل الذي في تركه ضرر اما اجلا كما يقال
يجب طاعة الله او اجلا كما يقال يجب علي العطشان الشرب كي لا يموت واما ان يراد
به الذي عدمه يودي الي محال كما يقال وجود المعلوم واجب اذ عدمه يودي الي محال
وهو ان يصير العلم جهلا فان اراد الخصم المعني الاول فقد عرضه للضرر او الثاني
فهو مسلم اذ بعد سبق العلم لا بد من وجود المعلوم او معني ثالثا فهو غير مفهوم
انتهي قال في المسايرة واعلم انهم يريدون بالواجب ما يثبت بتركه نقص في نظر
العقل بسبب ترك قيام الداعي وهو هنا كمال القدرة والغني مع انتفاء الصارف

فترك

فترك المراعات المذكورة اي للاصلح مع ذلك بخل يجب تنزيهه عنه فيجب ان لا يمكن
ان يقع غيره لتعاليه عما لا يليق وهذا المعني هو الثاني الذي ذكره وظاهر تسليم الحجة
رحمه الله انهم اذا قصدوا ان المعلوم يجب وقوعه فهو صحيح ومراده تسليم اطلاق
لفظ الوجوب فقط لا مع موضوعه والا لزم ان كل اصلح يجب وقوعه لان كل ما علم وقوعه
فهو الاصلح عندهم اذ لا يخفي ان كل مسلم فانما يقصد المبالغة في تنزيه الباري سبحانه
فيما ينسبه اليه فلا يمكنه القول بوجوب الاصلح الا مع القول بان كل ما وقع في الدارين
فهو الاصلح وصرح الامام بفهمه هذا المعني من كلام الكعبي وصرح بانهم قالوا
ان تخليد الكفار في النار والاغلال اصلح لهم وكذا الاصلح للفسقة عندهم في الدنيا
ان يلعنهم ويحبط اعمالهم بخفيفة الخلاف في موضعين كون كل واقع روعي فيه
الاصلح للعباد وانه لو لم يكن ذلك كان نقصا ولزمهم خطا ثالث فقالوا به وهو عدم
قدرته علي اصلاحهم وهذا بينهم اذ كان من معلومه تخليدهم في النار ووقوع خلاف
معلومه محال فلا يتعلق القدرة به وقد قال تعالي ولو شاء ربك لامن من في الارض
كلهم جميعا الي غير ذلك من الايات المفيدة في الاستعمال العرفي كون مقابل الواقع
مما يدخل تحت قدرته تعالي وكونه لا يفعله عليهم وافقة العلم لا يسلبه الامكان
الذاتي وذلك هو الذي يتعلق به القدرة فاستحالته لغيره لا لذاته وليس لهم في
هذا المطلوب مستمسك انتهي **المسالة الرابعة** في ذكر امور اوجبوها عليه تعالي
عن ذلك **الاول** اللطف وهو ان يفعل ما يقرب العبد الي الطاعة ويبعده عن المعصية
بحيث يودي الي الالجاء فهو واجب علي معني ان تاركه يستحق الذم عند المعتزلة
لان اللطف يحصل به الغرض من التكليف وهو التعريض للثواب لان ما يقرب المكلف
من الطاعة ويبعده عن المعصية يكون مستدعيا لتحصيل المكلف له المستلزم للغرض
منه وما يحصل به الغرض من التكليف يكون واجبا لان التكليف واجب وهو لا يتم
الا باللطف وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فقيل هذا التقريب ممكن الوجود
في نفسه والله تعالي قادر علي الممكنات فوجب ان يكون الله تعالي قادرا علي ايجاد
هذا التقريب فحينئذ ابتدا من غير ذلك الوسط فيكون ذلك الوسط عبثا والي
هذا اشرت بقولي هلا اوجبتم التقريب الخ **الثاني** الثواب وهو نفع مستحق مقترن
بالتعظيم والاجلال فهو واجب علي الله تعالي جزا علي التكليف والطاعات فقيل الاعمال
لا تكافي النعم السابقة فكيف تقتضي مكافاة **الثالث** العقاب علي الكبائر قبل التوبة

اوجبه عليه تعالى معتزلة بغداد فقبل العقاب حقه وليس في استيفائه نفع ولا
في اسقاطه ضرر فله عفوه بل يحسن عفوه كما في الشاهد الرابع الاصلح فواجب على
الله سبحانه ان يفعل الاصلح لعباده عند معتزلة بغداد فقبل الاصلح للكافر الفقير
ان لا يخلق حتى لا يكون معذبا في الدارين وفي ذلك قال الاشعري لاستاذه ابي علي
الجبائي ما تقول في ثلاثة اخوة عاش احدهم في الطاعة واحدهم في المعصية ومات
احدهم صغيرا فقال يثاب الاول بالجنة ويعاقب الثاني بالنار والثالث لا يثاب ولا
يعاقب قال الاشعري فان قال الثالث يا رب لو عمرتني فاصلح فادخل الجنة كما
دخلها اخي المؤمن قال الجبائي يقول الرب كنت اعلم انك لو عمرت لفسقت وافسدت
فدخلت النار قال فيقول الثاني يا رب لم لم تمتني صغيرا كي لا اذنب ولا ادخل النار
كما امت اخي فبهت الجبائي فترك الاشعري مذهبه الى المذهب الحق الذي كان
عليه السلف الصالح وكان هذا اول ما خالف فيه الاشعري المعتزلة ثم اشتغل بهدم
قواعدهم وتشييد مباني الحق بعون الله وتوفيقه المسئلة الخامسة افعاله تعالى
لا تعلل بالاغراض خلافا للمعتزلة والغرض ما لاجله يصدر الفعل من الفاعل لنا
وجوه الاول لو فعل لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بغيره واللازم بح بيان
الملازمة ان كل من يفعل لغرض كان مستكملا بفعل ذلك الشيء والمستكمل بفعل
غيره ناقص لذاته لا يقال غرضه تحصيل مصلحة العبد فلا يلزم ان يكون مستكملا
بغيره لانا نقول تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان استويا بالنسبة اليه تعالى
لم يصلح ان يكون غرضا داعيا الى الفعل لامتناع الترجيح بلا مرجح وان لم يستويا
بالنسبة اليه تعالى بل يكون تحصيل المصلحة اولى بالنسبة اليه لزم الاستكمال
بما هو اولى بالنسبة اليه تعالى الثاني ان تحصيل الاغراض ابدا مقدور لله تعالى
لان كل غرض يفرض فهو من الممكنات فيكون الله تعالى قادرا على ايجاده ابدا
فتوسط الافعال وجعلها غايات يكون عبثا والعبث محال لقوله تعالى افحسبتم
انما خلقناكم عبثا لا يقال لا يمكن تحصيل ما هو غرض الا بذلك الوسط لانا نقول
الذي يصلح ان يكون غرضا ليس الا ايصال اللذة الى العبد فهو مقدور الله تعالى
من غير توسط شيء الثالث الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين ان
وجد قبل وقت الحادثة المعينة لزم ان يكون الحادث ايضا حادثا ايضا اي قبل
ذلك الوقت لامتناع تاخر الشيء عن غرضه ولزم ان لا يكون الغرض غرضا لامتناع

ان يكون

ان يكون غرض الشيء قبله وان وجد الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها
المعين في ذلك الوقت عاد الكلام في اختصاص بذلك الوقت المعين فان لم يكن
لغرض لزم التنزيه عن الغرض وان كان لغرض فان وجد الغرض الثاني قبله لزم
ان يكون الغرض الاول قبله وان لا يكون الغرض غرضا وان وجد الغرض الثاني
في ذلك الوقت عاد الكلام فيه ويلزم التسلسل او التنزيه عن الغرض واتفقت المعتزلة
على ان افعاله واحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد لان الفعل الذي لا غرض
فيه عبث والعبث على الحكيم محال واجيب بان المراد بالعبث ان كان هو الخالي عن
الغرض فلا بد من تصويره اولا ثم تقريره ثانيا تنبيه اعلم ان المعتزلة يقولون
فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعي الى ذلك الفعل والا لزم الترجيح بلا مرجح
والحكماء والفقهاء يقولون الحكم بالقصاص انما ورد من الشرع لينزجر الناس عن القتل
فهذا هو الغرض منه ثم المجتهدون يفرعون على ما ورد من الشارع من المنع او الاذن
فيما لم يصرح الشارع بحكمه فيه على وجه يوافق الغرض ومن الناس من يقول الغرض
سوق الاشياء الناقصة الى كمالاتها فان من الكمالات ما لا يحصل الا بذلك السوق
كما ان الجسم لا ينتقل من مكان الى اخر الا بتحريكه وهو الغرض من تحريكه فبعض
الاغراض من غير توسط الفعل الخاص به يمتنع تحصيله والممتنع ليس بمقدور عليه
واهل السنة يقولون انه تعالى فعال لما يريد ليس من شان فعله ان يتصف بقبح
وكثير من الناقصين يعدمهم قبل استكمالهم وكثير من المتحركين يحركهم الى غير
غايات حركاتهم ولا يسال عما يفعل لم وكيف تعالى الله علوا كبيرا ص الباب
السابع في اسماء الله تعالى هذا الباب يشتمل على مباحث الاول ان الاسم
والمسمى والتسمية متغايرة ام لا الثاني في اقسام الاسم الثالث في كون الاسماء توقيفية
ام لا ونختم بشرح جميعها وقد اشرت الى المبحث الاول بقولي ص الاسم هل هو المسمى قيل لا
وقيل هو هو لكن اعلم اولا ان النزاع ليس في لفظ وضع وما عليه دل فهو ممتنع
اذ ليس زيد عين ذات الرجل بل كونه غيرا له امر جلي وانما النزاع في مدلوله
الذات من حيث تكون هي هي او باعتبار صادق عليه يعرض ينبئ عنه تجليه
ومن هنا قسمة الشيخ الى ثلاثة عين وغير ولا ولا كالله والخالق والعليم
تحقيق ذا ومن المعلوم ان المسمى ليس عين التسمية والحق ان الاسم ليس هو هيبة
اذ تلك وضع الاسم للشيء ولا يخفى تغاير هنا قد انجلى ثم قال في المواقف قد اشتهر

[الغرض]
[ابقا]
ن
[يمكن ان ص]

الخلاف في ان الاسم هل هو نفس المسمى او غيره ولا شك ان النزاع ليس في لفظ فرس انه
هل هو نفس الحيوان المخصوص او غيره بل النزاع في مدلول الاسم اهو الذات من حيث
هي هي ام هو الذات باعتبار امر صادق عليه عارض له ينبي عنه فلذلك قال الاشعري
قد يكون الاسم اي مدلوله عين المسمى اي ذاته من حيث هي نحو الله فانه اسم علم للذات
من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبة الى
غيره ولا شك ان تلك النسبة غيره وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل
على صفة حقيقية قايمة بذاته ومن مذهبه ان الصفة الحقيقية القايمة بذاته
لا هو ولا غيره كما مر تحقيقه اي فكذا الحال في الذات الماخوذة مع تلك الصفة وتوقي
ومن المعلوم انه حاصله ان المسمى والاسم كل منهما غير التسمية لان التسمية وضع الاسم
للشي وتخصيصه به والوضع غير الموضوع وللموضوع له بديهة ويجري الاسم والتسمية
والمسمى بفتح الميم والمسمي بكسرها مجرى الحركة والتحريك والمحرك بالفتح والمحرك
بالكسر وتغايرها معلوم قال الامدي اتفق العقلا على المغايرة بين التسمية والمسمى
وذهب اكثر اصحابنا الى ان التسمية هي نفس الاقوال الدالة وان الاسم هو نفس المدلول
ثم اختلف هاولا فذهب ابن فورك وغيره الى ان كل اسم فهو المسمى بعينه فقولك الله قول
دال على اسم هو المسمى وكذا قولك عالم او خالق فانه يدل على الذات الموصوف بكونه
عالما خالقا وقال بعضهم من الاسما ما هو عين كالموجود والذات ومنها ما هو غير كالخالق
فان المسمى ذاته والاسم هو نفس الخلق وخلقه غير ذاته ومنها ما ليس عينا ولا غيرا كالعالم
فان المسمى ذاته والاسم علمه الذي ليس عين ذاته ولا غيرها وذهب المعتزلة الى ان الاسم
هو التسمية ووافقهم على ذلك بعض المتاخرين من اصحابنا وذهب الاستاذ ابو نصر
ابن ايوب الى ان الاسم مشترك بين التسمية والمسمى فيطلق على كل منهما ويتعين المقصود لفظ صح
بحسب القراين قال الشريف ولا يخفى عليك ان النزاع على قول ابي نصر انما هو في لفظة
اسم وانها تطلق على الالفاظ فيكون الاسم عين التسمية بالمعنى المذكور لا بمعنى فعل
الواضع او يطلق على مدلولاتها فيكون عين المسمى وكلا الاستعمالين ثابت كما في قولك
الاسما والافعال والحروف وقوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى وتبارك اسم ربك اي مسماه
وقول لبيد ثم اسم السلام عليكما لكن هذا البحث لغوي لا فايدة فيه ههنا انتهى وفيما نقل
عن ابن فورك ان الله قول دال على اسم هو المسمى قلنا لا نسلم ان الله اسم دال على اسم لانه
لفظ وضع دالا على الذات فهو دال مدلوله المسمى لا اسم هو المسمى وذلك المدلول غير

اللفظ

اللفظ الدال قطعا فمن اين لنا ان الاسم هو المسمى وقوله وكذا قولك عالم او خالق فانه
يدل على الذات الموصوفة بكونه عالما خالقا ليس فيه ان الاسم عين المسمى بل غيره لان لفظ
عالم وخالق مدلوله الذي ذكره وهو الذات الموصوفة بكونه عالما قطعا واما قول بعضهم
من الاسما ما هو عين كالموجود والذات فمعلوم ان الاسم فيه هو موجود وذات
وهذا ليس عين المسمى قطعا فلا بد من تاويله كما مر في كلام الاشعري وقوله ومنها ما
هو غير كالخالق لا نسلم ان الاسم بمعنى اللفظ الدال هو غير المسمى الذي هو ذات
منسوب له الخلق فاما قوله ان المسمى ذاته والاسم هو نفس الخلق وخلقه غير ذاته فلا
نسلم ان المسمى هنا الذات مطلقا بل بقيد صفة الخلق ولا نسلم ان الاسم هو الخلق بل الخالق من
مدلول الاسم لانه ذات له الخلق وقوله ومنها ما ليس عينه ولا غيره يحتاج الى التاويل السابق
قال الامام الرازي المشهور عن اصحابنا ان الاسم هو المسمى وعن المعتزلة انه التسمية
وعن الغزالي انه مغاير لهما لان التسمية وطرفيها متغايرة قطعا والناس قد طولوا
في هذه المسئلة وهو عندي فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص والمسمى ما وضع ذلك
اللفظ بازايه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظة الجدار مغايرة لحقيقة الجدار
وقد يكون عين لفظه فان لفظ الاسم اسم للفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان ومن
جملة تلك الالفاظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه فاتحد ههنا الاسم والمسمى قلت
سبب الاتحاد ان الاسم موضوع وضعا ثانيا فان الالفاظ الموضوعة للدلالة على الاشيا
انقسمت الى ما يدل على معنى في غيره فيسمى حرفا والى ما يدل على معنى في نفسه وما يدل
على معنى في نفسه ينقسم الى ما يدل على زمان وجود المعنى ويسمى فعلا كقولك ضرب
يضرب والى ما يدل على الزمان ويسمى اسما فاولا وضعت الالفاظ دلالات على الاعيان
ثم بعد ذلك وضع الاسم والفعل والحرف دلالات على اقسام الالفاظ لان الالفاظ بعد
وضعها ايضا صارت موجودات في الاعيان وارتسمت صورها في الاذهان فاستحقت
ايضا ان يدل عليها بحركات اللسان وبتصور لفظ يكون موضوعا وضعا ثالثا ورابعا
حتى اذا انقسم الاسم الى اقسام وعرف كل قسم باسم كان ذلك الاسم في الدرجة الثالثة
كما يقال مثلا الاسم ينقسم الى نكرة ومعرفة وغير ذلك فالحاصل ان الاسم لفظ مدلوله
لفظ دال على معنى مجرد عن الزمان وهذا المدلول من جملة افراده لفظة اسم لانها لفظ
دال على معنى مجرد عن الزمان فالمسمى غير الاسم هنا ايضا لان المسمى لفظ دال على معنى مجرد
عن الزمان وهذا يشمل كل لفظ كان كذلك سوا كان اسم او غيره فالمسمى اعم من الاسم

صدقاً

والاعم ليس عين الاخص والا تلازما في الوجود وتلخيصه ان كون اسم من جملة ما
مدلوله لا يلزم منه ان يكون هو نفس مدلوله فلا يتم قوله فيكون لفظ الاسم اسما
لنفسه فانه اسم لنفسه ولغيره ص وما خذ الاسما اما الذات او جزؤها او ذلك الصفا
والرابع الفعل الذي عنها صدر وما عدا ذين الاخيرين فذر فالذات لا تعقل والتركيب
قد انتفى اذ ثبت الوجوب ش هذا هو المبحث الثاني في اقسام الاسم الذي يطلق
على الشي اما ان يوخذ من الذات بان يكون المسمى به ذات الشي من حيث انه ذاته او من
جزئها او من وصفها الخارجي او من الفعل الصادر عنه فهذه اقسام الاسم على الاطلاق
ثم ينظر انها تمكن في حق الله تعالى اما الماخوذ من الذات ففرع تعقلها فمن ذهب تعقلها
الى جواز تعقل ذاته تعالى جوز ان يكون له اسم بازاء حقيقته المخصوصة ومن ذهب
الى امتناع تعقلها لم يجوز له اسما ماخوذا من ذاته لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله
ووسيلة الى تفهيمه فاذا لم يمكن ان يعقل ويفهم فلا يتصور اسم بازايه وفيه بحث فان
الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه اذ يجوز ان تعقل ذات ما بوجه
من وجوهه ويوضع الاسم لخصوصيته ويقصد تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها ويكون
ذلك الوجه مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم الا ترى ان لفظ الله اسم علم له موضوع
لذاته من غير اعتبار معنى فيه واما الماخوذ من الجزء كالجسم للانسان مثلا فمحال عليه تعالى
لما مر من ان الوجوب الذاتي ينافي التركيب فلا يتصور لذاته تعالى جزء حتى يطلق اسمه عليه
واما الماخوذ من الوصف الخارجي الداخل في مفهوم الاسم فجايز في حقه تعالى ثم هذا الوصف
قد يكون حقيقيا كالعليم وقد يكون اضافيا كالماجد بمعنى العالي وقد يكون سلبيا
كالقدوس واما الماخوذ من الفعل فجايز في حقه تعالى وهذا معنى قولي وما عدا ذين
الاخيرين فذر ووجهه ذلك يقولي فالذات الخ وقد عرف معناه تنبيه هذه
الاقسام المذكورة هي اقسامه البسيطة وقد يتركب ثنائيا واكثر كما ستظهر امثلته في
المبحث الاتي ص وهل لنا ان نطلق الاسما من صفته والفعل وهو ما اذن
فيه خلاف جوز المعتزلي ومن الى حرام يعزى وانقل ذاك عن القاضي ولكن حيثما
لم يكن الاطلاق نقصا موهما وقد يراد ان يكون معلما تعظيمه والشيخ قال كلما
جا به التوقيف اطلق وامنع للاحتياط ذكر ما لم نسمع ش هذا هو المبحث الثالث من
مباحث الاسماء قد اختلف في ان اسماءه تعالى توقيفية ام لا ومعنى كونها توقيفية انه يتوقف
اطلاقها على الاذن فيه وليس الكلام في اسماء الاعلام الموضوعة في اللغات انما النزاع في

الاسما

الاسما الماخوذة من الصفات والافعال فذهبت المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل
على اتصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه اسم يدل على اتصافه
بها سوا ورد بذلك الاطلاق اذن شرعي او لم يرد وكذا الحال في الافعال وقال القاضي
ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقف اذا
لم يكن اطلاقه موهما ما لا يليق بكبريائه فمن ثم لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان
المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه
وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع من الاقدام على ما لا ينبغي
ماخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي ولا لفظ
الفطن لان الفطانة سرعة ادراك ما يراد تفويضه على السامع فتكون مسبوقة بالجهل
ولا لفظ الطبيب لان الطب يراد به علم ماخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسما التي
فيها نوع ايهام بما لا يصح في حقه تعالى وقد يقال لا بد مع نفي الايهام من الاشعار بالتعظيم
حتى يصح الاطلاق بلا توقف وذهب الاشعري ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف
وهو المختار وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفا
في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع ص
وفي الصحيح انها تسعونا وتسعة وما حوى التعيينا لكن رواه الترمذي والبيهقي
معينين فالجميع اطلق وجا في القران ثم السنة ايرادغيرها ففي ابن ماجة
اسما كالقايم والقديم وغيرها في نصه الكريم وذاك كالمولى النصير القاهر
والغالب القريب الاعلا الناصر ش ورد في الصحيحين ان لله تسعة وتسعين اسما
مائة الا واحدا من احصاها دخل الجنة وليس فيها تعيين تلك الاسما لكن الترمذي
والبيهقي عيناها كما في النظم الاتي وهذه التسعة والتسعون ورد التوقيف بها مشتهرا
وورد ايضا بغيرها اما في القران فكالمولى والنصير والغالب والقاهر والقريب والرب
والناصر والاعلى والاكرم واحسن الخالقين وارحم الراحمين وذي الطول وذي القوة
وذي المعارج الى غير ذلك واما في الحديث فكالحنان والمنان وورد في رواية ابن ماجة
اسما ليست في الرواية المشهورة كالقايم والقديم والوتر والشديد والكافي وغيرها
واحصاؤها اما حفظها لانه انما يحصل بتكرار مجموعها وتعدادها مرارا واما ضبطها
بحصرها وتعدادها او علما وايمانا وقياما بحقوقها وقد اوردها كثير من الايمة ومنهم القاضي
في المواقف واقتصرنا فيما اوردته من معانيها على ما اورده الامدي اختصارا وتقريبا للفهم

على الطالب وقد صنف في تفسيراتها واشتقاقاتها من المعاني المختلفة والاقوال المتناقضة
تصانيف كثيرة فمن اراد البسط فليراجعها ص فالله اسم ذاته المستجمعة وصف الهيبة المر
دال على جميع اوصاف العلى وكل اسم غيره دال على بعض الصفات وهي طرا تو صيفه
بانها اسمه بذاك تعرف واختلفوا فقيل لا اشتقاق له وقيل مشتق فقيل من اله
او وله اي حيرة اذ حيرا كل حجى فصار بمعنى مفعول ش اي هذا الاسم دال على الذات
الجامعة لصفات الالوهية كلها فهو كما قال الغزالي اسم للموجود الحق الجامع لصفات
الالوهية المنعوت بنعوت الربوبية المنفرد بالوجود الحقيقي فان كل موجود سواه
غير مستحق للوجود بذاته وانما استفاد الوجود منه وساير الاسماء لا تدل احادها
الا على احاد المعاني من علم او قدرة او فعل او غيره ويوصف ساير الاسما بانه اسم الله تعالى
ويعرف بالاضافة اليه فيقال الصبور والشكور والملك والجبار من اسما الله تعالى ولا
يقال الله من اسما الصبور لان ذلك من حيث هو ادل على كنه المعاني الالهية واخص
بها كان اشهر واظهر فاستغنى عن التعريف بغيره وعرف غيره بالاضافة اليه
وقوله واختلفوا فقيل لا اشتقاق له هو احد قولي الخليل وسيبويه والمروي عن ابي
حنيفة والشافعي وابي سليمان الخطابي والغزالي قال الغزالي بعد ذكر المعنى المتقدم
والاشبه انه جار في الدلالة على هذا المعنى مجرى الاسما الاعلام وكلما ذكر في اشتقاقه
وتصريفه تعسف وتكلف وقوله وقيل مشتق الى فيه رايان على قول الاشتقاق احدهما
ان اصله الاله حذفت الهمزة لثقلها وادغم اللام وهو من اله بفتح اللام اي عبد الثاني
انه ماخوذ من الوله وهو الحيرة ومرجعهما صفة اضافية هي كونه معبود الخلايق
ومحار العقول والحجى العقل والتهقر المشي الى خلف ص رحمان رحيم مشتقان
من رحمة هما مبالغان مريد انعام على خليقته وقيل معطيهم جزيل نعمته ش
الرحمن والرحيم مشتقان من الرحمة والرحمة العامة هي تتناول المستحق وغير المستحق
ورحمة الله تعالى تامة عامة اما تمامها فمن حيث اراد قضا حاجات المحتاجين وقضاها
واما عمومها فمن حيث شمل المستحق وغير المستحق وعم الدنيا والاخرة وتناول الضرورات
والحاجات والمزايا الخارجة عنها فهو الرحيم المطلق حقا وذكرت في النظم للاسمين معنيين
احدهما مريد الانعام على الخلق فمرجعهما صفة الارادة والثاني معطي جلايل النعم ودقايقها
فالمرجع حينئذ صفة فعلية قال الغزالي رحمه الله الرحمن اخص من الرحيم ولذلك
لا يسمى به غير الله تعالى والرحيم قد يطلق على غيره فهو من هذا الوجه قريب من اسم الله

الجاري

الجاري مجرى العلم وان كان هذا مشتقا من الرحمة قطعا ولذلك جمع الله بينهما
فقال قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله فيلزم من هذا الوجه من حيث
معنا الترادف في الاسما الحسنى ان يفرق بين معنى الاسمين فالحري ان يكون المفهوم
من الرحمن نوعا من الرحمة هي ابعد من مقدورات العباد وهي ما يتعلق بالسعادة
الاخروية فالرحمن هو العطوف على العباد بالايجاد اولا والهداية الى الايمان واسباب
السعادة ثانيا والاسعاد في الاخرة ثالثا والانعام بالنظر الى وجهه الكريم رابعا
ص والملك المعز والمذل لمن يشا وهو لا يذل وقيل قايم وبادي القدرة
او ذو اغنى في ذاته والصفة عن كل موجود مع افتقاره اليه في هذين واضطراره
ش الملك الذي يعز من يشا ويذل من يشا ويمتنع اذلاله فمرجعه صفة فعلية
وسلبية وقيل معناه القايم والظاهر القدرة فمرجعه صفة القدرة وقال الغزالي
الملك هو الذي يستغني في ذاته وصفاته عن كل موجود ويحتاج اليه كل موجود
بل لا يستغني عنه شي في شي لا في ذاته ولا في صفاته ولا في وجوده ولا في بقايه بل
كل شي فوجوده منه وكل شي سواه فهو له مملوك في ذاته وصفاته وهو مستغن
عن كل شي فهو الملك المطلق ص والله قدوس عن المعايب مبرا الى لو صف ساليب
كذاك لا تدركه الاوهام والابصار وهو الذي علا وجل عن كل وصف مدرك بالحس
وغيره من مدركات النفس كالوهم والخيال والضمير لا ينتهي اليه بالتفكير ش
القدوس المبرا عن المعايب وقيل هو الذي لا تدركه الاوهام والابصار فهو صفة سلبية
على الوجهين معا وهو معنى قولي كذاك لا تدركه الاوهام اي هذا المعنى كالاول
في انه يوول الى السلب قال الغزالي هو المنزه عن كل وصف يدركه حس او يتصوره
خيال او يسبق اليه وهم او يختلج به ضمير او يقضي به تفكير لست اقول منزه عن
العيوب والنقايص فان ذكر ذلك يكاد يقرب من ترك الادب فليس من الادب
ان يقول القايل ملك البلد ليس بحجام فان نفي الوجود يكاد يكون يوهم امكانه وفيه
نقص بل القدوس هو المنزه عن كل وصف من اوصاف الكمال للخلق الذي يظنه اكثر
الخلق كمالا فهو منزه عن اوصاف كمالهم كما انه منزه عن اوصاف نقصهم بل كل صفة
تتصور للخلق فهو مقدس عنها وعما يشبهها ص ثم السلام سالم في الذات والفعل من نقص
وقيل منه وبه السلامة وقيل يقرب خلقه سلامه ش السلام ذو السلامة عن المعايب
مطلقا في ذاته وصفاته وافعاله فهو صفة سلبية وقيل معناه منه وبه السلامة اي هو

وفي الصفات

المعطي للسلامة في المبدأ او المعاد فيعلية وقيل يسلم على خلقه قال تعالى سلام قولاً
من رب رحيم فصفة كلامية صح ومؤمن مصدق لذاته ورسله بخلق معجزاته
او بكلامه او المؤمن من فزع يكبر و المهيمن الشاهد العالم وللمصدق
بالقول او هو الامين الصادق وقيل قايم على الخلق بما من عمل رزق وعمر حكمات
المؤمن هو المصدق لنفسه فيما اخبر كالوحدانية مثلاً في قوله شهد الله انه لا اله الا
هو ولرسله فيما اخبروا في تبليغهم عنه اما بخلق المعجز الدال على صدق الرسول
وخلق العالم على النظام المشاهد الدال على الوحدانية فهو صفة فعلية او بالقول
نحو قوله تعالى محمد رسول الله فهي صفة كلامية وقيل معناه المؤمن لعباده المؤمنين
من الفزع الاكبر اما باعادة الامن والطمانينة فيهم فيرجع الى صفة فعلية او باخباره
اياهم بالامن من ذلك فيكون صفة كلامية قال الغزالي المؤمن هو الذي يعزا اليه
الامن والايمان بافادته اسبابه وسد طرق المخاوف ولا يتصور امن الا في محل الخوف
ولا خوف الا عند امكان العدم والنقص والهلاك والمؤمن المطلق هو الذي لا يتصور
امن وامان الا ويكون مستفادا من جهته وهو الله تعالى واما المهيمن فهو الشاهد
وفسر كونه شاهدا تارة بالعلم فيرجع الى صفة العلم واخرى بالتصديق بالقول
فيرجع الى صفة كلامية وقيل معنى المهيمن الامين اي الصادق في قوله فيكون صفة
كلامية وقيل هو بمعنى الحفيظ وسياتي قال الغزالي المهيمن معناه في حق الله القايم على
خلقه باعمالهم وارزاقهم واجالهم وانما قيامه عليهم باطلاعه واستيلايه وحفظه
وكل مشرف على كنه امر مستول عليه حافظ له فهو مهيمن عليه فالاشراف يرجع الى العلم
والاستيلا يرجع الى كمال القدرة والحفظ يرجع الى الفعل والجامع بين هذه المعاني
اسمه المهيمن ولن يجتمع ذلك على الاطلاق والكمال الا لله ولذلك قيل انه من اسماء
الله تعالى في الكتب القديمة صح م العزيز قيل لا والد له وقيل من عز عن المماثلة
وقيل لا يحط عن منزلته وقيل لا يرام شاو عزته وقيل من ليس له مثيل ن
اليه ليس يمكن الوصول له حوايج البرايا اشتدت في كل شي واليه اضطرت
ش قيل معنى العزيز لا اب له ولا ام وقيل لا مثل له وهو بهذين المعنيين مشتق من
عز الشي يعز بالكسر في المستقبل اذا لم يكن له نظير ومنه عز الطعام في البلد اذا
تعذر وحاصل الكلام يرجع الى صفة سلبية وقيل العزيز هو الذي لا يحط عن منزلته
ويقرب من هذا تفسيره بالذي لا يرام او الذي لا يخالف او الذي لا يخوف بالتهديد

قال

قال الغزالي العزيز هو الخطير الذي يقل وجود مثله وتشتد الحاجة اليه ويصعب
الوصول اليه فما لم تجتمع هذه المعاني الثلاثة لم يطلق اسم العزيز عليه ثم في كل من
هذه المعاني الثلاثة كمال والنقصان والكمال في قلة الوجود ان يرجع الى واحد اذ
لا اقل من الواحد ويكون بحيث يستحيل وجود مثله وليس هذا الا لله تعالى فان
الشمس وان كانت واحدة في الوجود فليست واحدة في الامكان فيمكن وجود مثلها
والكمال في شدة الحاجة ان يحتاج اليه كل شي في كل شي حتى في وجوده وبقايه
وصفاته وليس ذلك على الكمال الا لله تعالى والكمال في صعوبة المنال ان يستحيل الوصول
اليه على معنى الاحاطة بكنهه وليس ذلك على الكمال الا لله تعالى فانه لا يعرف الله الا
الله فهو العزيز المطلق الحق لا يوازيه فيه غيره ص جبار المصلح للامور فانه الجابر للكسير
وقيل مجبره على مراده فايشا يكون من عباده وقيل لا ينال بالافكار
وهو الذي عز عن الابصار وقيل من ليس مباليا كان وما لم يك لما عدما
او العظيم وهو من عنده انتفت كل نقيصة وقيل وثبت له الكمال في الصفات فارجعا
ذا الاسم للثبوت والسلب معا ش الجبار قيل هو من الجبر بمعنى الاصلاح اي المصلح لامور
الخلايق فانه جابر كل كسير ومنه جبر العظم اي اصلحه وقيل من الجبر بمعنى الاكراه
يقال جبره السلطان على كذا واجبره اذا اكرهه اي يجبر خلقه ويحملهم على ما يريد
فمرجعه على المعنيين صفة فعلية وقيل معناه منيع لا ينال فانه سبحانه منيع عن
ان تناله يد الافكار او يحيط به ادراك الابصار ومنه نخلة جبارة اذا طالت وقصرت
الايدي عن ان تنال اعلاها فمرجعه الى صفة اضافية مع سلبية وقيل من لا يبالي
بما كان وبما لم يكن فمرجعه الى الصفات السلبية ونقل عن ابن عباس انه العظيم ثم العظيم
هو الذي انتفت عنه صفات النقص فمرجعه صفة سلبية وقيل الذي انتفى عنه تلك
الصفات وحصل له جميع صفات الكمال فيرجع الى الصفات السلبية والثبوتية معا
ص ومتكبر هو الذي يرى سواه ان ينسب اليه حقيرا وذاك بالاطلاق ليس يصدق
الا على الله واما الخالق فهو الذي اختص بالاختراع ومثله البارئ بالابداع
مصور خص باحداث الصور على اختلاف وتراكيب الفطر وقيل ان يعتبر التقدير
فخالق ويثبت التصوير من حيث ترتيب لتلك الصور وبارئ اوجدها فاعتبر
ش قيل في معنى المتكبر ما قيل في معنى العظيم وقال الغزالي المتكبر المطلق هو الذي
يرى الكل حقيرا بالاضافة الى ذاته فان كانت هذه الروية صادقة كان التكبر حقا

نقل عن ابن عباس ان العظيم هو الذي انتفت عنه صفات النقص

وصاحبه محقا ولا يتصور ذلك على الاطلاق الا لله وان كانت كاذبة كان التكبر باطلا
والمتكبر مبطلا واما الخالق البارئ فمعناهما واحد وهو المختص باختراع الاشياء
والمصور المختص باحداث الصور المختلفة والتراكيب المتفاوتة فهذه الاسماء الثلاثة
من صفات الفعل واشترك بتولي وقيل الى ما اورده الامام الغزالي من الفرق بين
الثلاثة قال قد يظن ان هذه الثلاثة مترادفة وانها راجعة الى الخلق والاختراع
والاولى ان يقال ما يخرج من العدم الى الوجود يحتاج اولا الى التقدير وثانيا الى
الايجاد على وفق ذلك التقدير وثالثا الى التصوير والتزيين كالبنا يقدره المهندس
ثم يبنيه البانى ثم يزينه النقاش فالله تعالى خالق من حيث انه مقدر وبارئ من
حيث انه موجد ومصور من حيث يرتب صور المخترعات احسن ترتيب ويزينها
اكمل تزيين ص غفار المريد ان يزيل عقوبة عن مستحق طولا او الذنب فستر الرذ بلاء
بفضله واظهر الجميلة قهار الغالب لمن يغلب وهاب الكثير فضلا بهبة
عطية جلت عن الاغراض اليه لا تعود بالاعواض ش الغفار هو المريد لازالة
العقوبة عن مستحقها فهو راجع الى صفة الارادة واشتقاقه من الغفر بمعنى الستر
قال الغزالي الغفار هو الذي اظهر الجميل وستر القبيح ستر قبائح باطن العبد
بجمال ظاهره وجعل مستقر خواطره المذمومة وارادته القبيحة سر قلبه حتى لا يطلع
على سره احد ولو انكشف للخلق ما يخطر بباله في مجاري وسواسه وما ينطوي عليه
ضميره من الغش والخيانة وسوء الظن لمقتوه والثالث مغفرته ذنوبه التي كان
يستحق الافتضاح بها على ملاء الخلق وقد وعد ان يبدل سيئاته حسنات ليستر قبائح
ذنوبه بثواب حسناته مهما مات على الايمان والقهار غالب لا يغلب فهو صفة
فعلية سلبية قال الغزالي هو الذي لا موجود الا وهو مسخر تحت قهره وقدرته
عاجز في قبضته والوهاب كثير العطا بلا عوض فيكون صفة فعلية قال الغزالي
الهبة هي العطية الخالية عن الاعواض والاغراض العائدة اليه فاذا كثرت العطايا
بهذه الصفة سمي صاحبها جوادا ووهابا ولا يتصور ذلك حقيقة الا من الله تعالى
فانه الذي يعطي كل محتاج ما يحتاج اليه لا لعوض ولا لغرض عاجل ولا آجل ص
ورازق الرزق امتنانا خلقا وهو الذي خوله المرتزق وقل هو الفتاح اي ميسر
عسيرا او خالق فتح بنصر وقيل حاكم فبالاخبار او القضا او مانع الآثار
ثم العليم مدرك الاشيا بها احاط دون ما امتراء والقابض المختص بالسلبية

وباسط يختص بالتوسعة ش قال الغزالي الرزاق هو الذي خلق الارزاق والمرتزقة
واوصلها اليهم وخلق لهم اسباب التمتع بها والرزق رزقان ظاهر وهو الاقوات
والاطعمة وذلك للظواهر وهي الابدان وباطن وهي المعارف والمكاشفات وذلك
للقلوب والاسرار وهذا اشرف الرزقين والفتاح ميسر العسير وقيل خالق الفتح
اي النصر وهو على التقديرين راجع الى الصفات الفعلية وقيل هو الحاكم والحكم
اما بالاخبار والقول فيكون صفة كلامية او بالقضا والقدر فيرجع الى صفة القدرة
والارادة ومنه ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق اي احكم وقيل الحاكم للمانع ومنه
حكمة اللجام وهي حديدته المانعة من جماح الدابة فهي صفة فعلية قال الغزالي
الفتاح هو الذي بعنايته ينفتح كل منغلق وبهدايته ينكشف كل مشكل فتارة
يفتح الممالك لانبيائه ويخرجها من ايدي اعدائه ويقول انا فتحنا لك فتحا مبينا وتارة
يرفع الحجاب عن قلوب اوليائه ويفتح لهم الابواب الى ملكوت سمائه وجمال كبريائه
ويقول ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها ومن بيده مفاتيح الغيب ومفاتيح
الرزق فبالحري ان يكون فتاحا والعليم العالم بجميع المعلومات فهو صفة حقيقية
قال الغزالي معناه ظاهر وكماله ان يحيط علما بكل شيء ظاهره وباطنه دقيقه وجليله
اوله واخره عاقبته وفاتحته وهذا من حيث الوضوح من الكشف على اتم ما يمكن فيه
بحيث لا يتصور مشاهدة ولا كشف اظهر منه ثم لا يكون مستفادا من المعلومات بل
سعة تكون المعلومات مستفادة منه والقابض هو المختص بالسلب والباسط المختص بالتو
بالعطية قال الغزالي القابض الباسط هو الذي يقبض الارواح عن الاشباح عند
الممات ويبسط الارواح في الاجساد عند الحياة ويقبض الصدقات عن الاغنيا
ويبسط الصدقات للفقرا يبسط الرزق على الاغنيا حتى لا تبقى فاقة ويقبضه عن
الفقرا حتى لا تبقى طاقة ويقبض القلوب فيضيقها بما يكشف لها من قلة مبالاته
وتعاليه وجلاله ويبسطها بما يقربها اليه من بره ولطفه وجماله ص
وخافض قل دافع البلية ورافع لرتبة علية وهو المعز مانح للعزة
وهو المذل موجب الخطيطة ثم السميع والبصير عرفا والحكم الحاكم لن يجا لفا
او صح علمه وفعل قوله والعدل لا يقبح منه فعله ش الخافض دافع البلية من
الخفض وهو الحط والوضع الرافع المعطي للمنازل قال الغزالي الخافض الرافع هو الذي
يخفض الكفار بالاشقا ويرفع المؤمنين بالاسعاد يرفع اولياءه بالتقريب ويخفض

اعداءه بالابعاد ومن رفع مشاهدته عن المحسوسات والمتخيلات واراد نه عن ذميم
الشهوات فقد رفعه الى افق الملائكة المقربين ومن قصر مشاهدته على المحسوسات
وهمته على ما يشاركه فيه البهايم من الشهوات فقد خفضه الى اسفل سافلين ولا
يفعل ذلك الا الله تعالى فهو الخافض الرافع والمعز معطي العزة والمذل الموجب
لحط المنزلة قال الغزالي المعز المذل هو الذي يؤتي الملك من يشاء ويسلبه ممن يشاء
والملك الحقيقي الخلاص عن ذل الحاجة وقهر الشهوة ووصمة الجهل واما السميع والبصير
فقد عرف معناهما في مبحث الصفات والحكم الحاكم وقد عرفت معناه وقيل الحكم هو
الفصيح علمه وفعله وقوله قال الغزالي هو الحاكم المحكم والقاضي المسلم الذي لا راد
لحكمه ولا معقب لقضايه ومعنى حكمه ترتيب الاسباب وتوجيهها الى المسببات
فهو الحكم المطلق لانه مسبب كل الاسباب جملة وتفصيلا والعدل هو الذي لا يقبح
منه ما يفعل فهو صفة سلبية قال الغزالي معناه العادل وهو الذي يصدر منه
فعل العدل المضاد للجور والظلم ومن عرف فعله عرف عدله وقد خلق اقسام الموجود
جسمانيها وروحانيها كاملها وناقصها واعطى كل شيء خلقه وهو بذلك جواد ورتبه
في موضعه اللايق به وهو بذلك عدل فوضع الارض في اسفل سافلين وجعل الماء
فوقها والهوا فوق الما والسموات فوق الهوا ولو عكس الترتيب لبطل النظام
ص ثم اللطيف بالعباد وهم لا يعلمون ذا وقيل العالم بما خفي وقيل رفيق الفعل
واللطف في ادراك كل فضل خبير العليم فلان الخبير او مدرك خفي ما لا يظهر
ثم الحليم هو من لا يعجل عقاب من يعصيه لكن يمهل يعصي وليس يستفزه الغضب
مع غاية اقتداره على العطب ش اللطيف خالق اللطف يلطف بعباده من حيث
لا يعلمون ولا يحتسبون وقيل العالم بالخفيات فعلى الاول يرجع الى الفعل وعلى الثاني
الى العلم قال الغزالي انما يستحق هذا الاسم من يعلم دقايق المصالح وغوامضها وما
دق منها وما لطف ثم يسلك في ايصالها الى المستصلح على سبيل الرفق دون العنف
فاذا اجتمع الرفق في الفعل واللطف في الادراك تم معنى اللطف ولا يتصور كمال
ذلك في العلم والفعل الا لله تعالى والخبير معناه العليم فصفة فعلية وقيل المخبر
فصفة كلامية قال الغزالي هو الذي لا يعزب عنه الاخبار الباطنة فلا يجري
في الملك والملكوت شيء ولا تتحرك ذرة ولا يسكن ولا يضطرب نفس ولا تطمئن
الا ويكون عنده خبرها وهو بمعنى العليم لان العلم اذا اضيف الى الخفايا الباطنة

يسمى خبيرة

يسمى خبرة ويسمى صاحبها خبيرا والحليم هو الذي لا يعجل العقاب للعصاة قبل وقته
المقدر فيرجع الى السلب قال الغزالي الحليم هو الذي يشاهد معصية العصاة
ويرى مخالفة الامر ثم لا يستفزه غضب ولا يعتريه غيظ ولا يحمله على المسارعة
الى الانتقام مع غاية الاقتدار عجلة كما قال تعالى ولو يواخذ الله الناس بظلمهم
ما ترك على ظهرها من دابة ص وهو العظيم كنهه لا يدرك لا يجد العقل طريقا
غفور الغفار والشكور يجزي على الشكر او اليسير من طاعة يثيبه الكثيرا
وبعضهم قد فسر الشكور بمن على المطيع يثني والعلي رتبته من فوق كل معقل
ثم الكبير كامل في ذاته وقيل معنى ذين من صفاته كمثل معنى متكبر عرف
ش قال الغزالي العظيم المطلق هو الذي لا يتصور ان يحيط العقل بكنه حقيقته
فلذا وجد ود العقول حتى لم يتصور الاحاطة بكنهه وذلك هو الله تعالى انتهى
والغفور كالغفار بلا فرق على قياس الرحمن الرحيم قال الغزالي لكنه ينبي عن نوع
مبالغة لا ينبي عنها الغفار والشكور هو المجازي على الشكر فان جزا الشيء يسمى باسمه
وقيل معناه انه يثيب على القليل من الطاعة الكثير من النعم وعلى التقديرين فهو
صفة فعلية وقيل معناه المثني على من اطاعه فيكون صفة كلامية قال الغزالي
ومن جازى الحسنة باضعافها يقال انه شكر الحسنة ومن اثنى على المحسن ايضا
يقال انه شكر والعلي قال الغزالي هو الذي لا رتبة فوق رتبته وجميع المراتب
منحطة عنه وذلك هو الله تعالى والكبير هو ذو الكبرياء وهو عبارة عن كمال
الذات وكمال الذات كمال الوجود وكمال الوجود يرجع الى الدوام الابدي وان يكون
هو الوجود الذي يصدر عنه كل موجود وقيل العلي والكبير بمعنى المتكبر
ص ثم الحفيظ كالعليم متصف بالحفظ ضد السهو والنسيان وقيل لا يشغله عن شان
شان وقيل صور الاشيا يبقي تعالى الله ذو الالاء ثم المقيت خالق الاقوات او
مقدرا او رب الاستيلا حكوا ش الحفيظ معناه العليم من الحفظ الذي هو ضد السهو
والنسيان ومرجعه العلم وقيل هو الذي لا يشغله شيء عن شيء فمرجعه صفة سلبية
وقيل الذي يبقي صور الاشيا فمرجعه صفة فعلية من الحفظ الذي يضاد التضييع
قال الغزالي الحفظ على وجهين احدهما ادامة وجود الموجود وامداده وابقاوه
وهو يضاد الاعدام والثاني صيانته المتعاديات والمتضادات بعضها عن بعض
والمقيت خالق الاقوات وقيل المقدر فيرجع على التقديرين الى الفعل وقيل معناه

التهيد وهو العالم بالغايب والحاضر فيرجع الي العلم وقيل المقتدر فيرجع الي القدرة
قال الغزالي معناه اما خالق الاقوات وموصلها الي الابدان وهي الاطعمة والي القلوب
وهي المعرفة فيكون بمعني الرازق الا انه اخص منه اذ الرزق يتناول القوت وغير القوت
والقوت ما يكتفي به في قوام البدن واما ان يكون معناه المستولي علي الشي القادر عليه
والاستيلا يتم بالقدرة والعلم وعليه يدل قوله تعالي وكان الله علي كل شي مقيتا اي مطلعا
قادرا فيكون معناه راجعا الي القدرة والعلم ويكون بهذا المعني وصفه بالمقيت اتم
من وصفه بالقادر وحده وبالعالم وحده لانه دال علي اجتماع المعنيين ص
حسيب الكافي بخلق ما كفي عباده يحاسب المكلفا وقيل جليل متكبر وفي
معني الكريم هو ذو الجود صف وقيل بل مقتدر عليه رقيب الحفيظ بتخليه
ش الحسيب هو الكافي بخلق ما يكفي العباد في مصالحهم ومهماتهم فهو صفة فعليه من
قولهم اكرمني فلان واحسبني اي اعطاني حتي قلت حسبي وقيل المحاسب باخباره المكلفين
بما فعلوه من خير وشر فيرجع الي صفة كلامية قال الغزالي هو الكافي وهو الذي
من كان له كان حسبه والله تعالي حسيب علي كل احد وكافيه وهذا وصف لا يتصور
حقيقته لغيره والجليل كالمتكبر وقيل هو المتصف بصفات الجلال والجمال قال الغزالي
الجليل هو المتصف بنعوت الجلال وهي الغني والملك والتقديس والعلم والقدرة وغيرها
من الصفات التي ذكرناها فالجامع لجميعها هو الجليل المطلق وهو الله تعالي فقط فكان
الكبير يرجع الي كمال الذات والجليل الي كمال الصفات والعظيم يرجع الي كمال الذات
والصفات جميعا والكريم ذو الجود وقيل المقتدر علي الجود ومرجعهما الفعل والقدرة
وقيل معناه العلي الرتبة ومنه كرايم المواشي لنفايسها فيرجع الي صفة اضافية وقيل
يغفر الذنوب قال الغزالي الكريم هو الذي اذا قدر عفي واذا وعد وفا واذا اعطي
زاد علي منتهي الرجا ولا يبالي كم اعطي ولمن اعطا واذا رفعت حاجة لغيره لا يرضي
واذا جفي عاتب وما استقصي ولا يضيع من لاذ به والتجا ويغنيه عن الوسايل والشفعا
فمن اجتمع له ذلك لا بالتكلف فهو الكريم المطلق وذلك لله تعالي والرقيب كالحفيظ
وقال الغزالي هو اخص من الحفيظ لان الرقيب هو الذي يراعي الشي بحيث لا يغفل عنه
اصلا ويلاحظه ملاحظة دايمة لازمة لزوما لو عرفه الممنوع من ذلك الشي لما اقدم
عليه فكانه يرجع الي العلم والحفظ ولكن باعتبار كونه لازما دايما وبالاضافة الي ممنوع
عنه محروس عن التناول والمجيب هو الذي يجيب الادعية قال الغزالي المجيب هو الذي

يقابل

يقابل مسئلة السايل بالاسعاف ودعا الداعي بالاجابة وضرورة المضطرين بالكفاية
بل ينعم قبل الندا ويتفضل قبل الدعا وليس ذلك الا لله تعالي الواسع هو الذي وسع (الكاينات وعلمه جميع)
جوده جميع المعلومات وقدرته جميع المقدورات ولا يشغله شان عن شان الحكيم
ذو الحكمة وهي العلم بالاشيا علي ما هي عليه والاتيان بالفعل علي ما ينبغي وقيل الحكيم
بمعني المحكم من الاحكام وهو اتقان التدبير واحسان التقدير وقال الغزالي الحكمة
عبارة عن المعرفة بافضل الاشيا وافضل العلوم ص ودود المحب للثواب
وللثنا منه علي الاحباب مجيد للجميل في افعاله وقيل ذا الكبير في افضاله
والباعث الباعث للخليقة مظهر سر البعث في القيامة ثم الشهيد ليس يخفي الغايب
عليه كالحاضر حق واجب لذاته او صادق محق وقيل من به يتبين الحق ش
الودود من الود وهو المحبة كالحلوب والركوب بمعني المحلوب والمركوب وقيل معناه
الواد كالصبور بمعني الصابر اي يود ثناه علي المطيع وثوابه له وقال الغزالي الودود
هو الذي يحب الخير لجميع الخلق فيحسن اليهم وينعم عليهم وهو قريب من معني الرحيم
لكن الرحيم يستدعي مرحوما ضعيفا وافعال الودود لا تستدعي ذلك بل الانعام علي
سبيل الابتدا من نتايج الود والمجيد الجميل في افعاله وقيل الكبير افضاله وقيل الابتدا ركـ
فيماله من اوصاف المدح وقال الغزالي المجيد هو الشريف ذاته الجميل فعاله الجزيل
عطاوه ونواله فكان شرف الذات اذا قارنه حسن الفعال سمي مجيدا وهو الماجد
ايضا ولكن احدهما ادل علي المبالغة فكانه يجمع اسم الجليل والوهاب والكريم والباعث
هو المعيد للخلق يوم القيمة قال الغزالي هو الذي يحيي الخلق يوم النشور ويبعثر ما
في القبور ويحصل ما في الصدور والبعث هو النشاة الاخرة اذ للانسان نشات كثيرة
كما قال تعالي وننشيكم فيما لا تعلمون فالنطفة نشاة من التراب والعلقة نشاة
من النطفة والمضغة نشاة من العلقة والروح نشاة من المضغة والادراكات
الحسية بعد خلق اصل الروح نشاة اخري والتمييز نشاة اخري والعقل نشاة اخري
وخاصية الولاية نشاة اخري وخاصية النبوة نشاة اخري وهو الباعث في هذه
النشات كلها والشهيد العالم بالغايب والحاضر لا يخفي عليه شي منه والحق هو الواجب
لذاته لا يفتقر في وجوده الي غيره وقيل الحق اي الصادق في القول وقيل مظهر
الحق قال الغزالي كل ما يخبر عنه اما باطل مطلقا واما حق مطلقا واما حق من وجه
وباطل من وجه فالممتنع بذاته هو الباطل مطلقا والواجب بذاته هو الحق مطلقا

وللممكن بذاته الواجب بغيره هو حق من وجه باطل من وجه فهو من حيث ذاته لا
وجود له فهو باطل وهو من جهة غيره مستفيد للوجود فهو من هذا الوجه الذي
يلي مفيد الوجود موجود فهو من ذلك الوجه حق ومن جهة نفسه باطل ص
ثم الوكيل امرنا تكفلا وقيل من اليه ذاك وكلا ثم القوي قادر حقا على
كل الامور والمتين قبلا نهاية ثابتة لقدرته ثم الولي حافظ لنصرته
وفسر الحميد بالمحمود محص هو المبدي بالتعديد وقيل قادر وقيل العالم
ومبدي من ابتدا بنعم معيد المعيد للرفات محيي هو الخالق للحياة
ثم المميت خالق الموت وما في الحي قد مر لنا فليعلما قيوم الباقي قد انفسي
مدبر الخلق قد افعلي ش الوكيل هو المتكفل بامور الخلق وحاجتهم وقيل الموكول
اليه ذلك فان عباده وكلوا اليه مصالحهم اعتمادا على احسانه وقال الغزالي الوكيل
المطلق هو الموكول اليه كل الامور المستحق ذلك لذاته الوفي بما وكل اليه وفاء تاما
من غير قصور وهو الله تعالى والقوي هو القادر على كل امر والمتين قال الآمدي
معناه نفي النهاية في القدرة معناه ان قدرته لا تتناهى قال في المواقف هي النهاية
في القدرة قال الزيف ولا يبعد ان يكون تصحيفا والاظهر ان يراد ان المتانة هي
بلوغ القدرة الى النهاية والغاية وذلك اذا كانت غير متناهية وقال الغزالي القوة
تدل على القدرة التامة والمتانة تدل على شدة القدرة والله تعالى من حيث انه بالغ
القدرة تامها قوي ومن حيث انه شديد القوة متين والولي الحافظ للولاية اي النصر
معناه الناصر وقيل هو بمعنى المتولي للامر والقايم به وقال الغزالي الولي هو
المحب الناصر ومعنى وده ومحبته قد سبق ومعنى نصرته ظاهر فانه يقمع اعدا
الدين وينصر اولياه قال الله سبحانه الله ولي الذين امنوا وقال ذلك بان الله مولى
الذين امنوا وان الكافرين لا مولى لهم اي لا ناصر لهم وقال الله كتب الله لاغلبن
انا ورسلي ان الله قوي عزيز والحميد هو المحمود فهو صفة اضافية قال الغزالي هو
المحمود المثنى عليه والله تعالى هو الحميد بحمده لنفسه ازلا وبحمد عباده له ابدا ويرجع
هذا الى صفات الجلال والعلو والكمال منسوبا الى ذكر الذاكرين له فان الحمد هو ذكر
اوصاف الكمال من حيث هو كمال والمحصي قيل المبين عن عدد كل معدود فيرجع الى
صفة الكلام وقيل القادر ومنه علم ان لن تحصوه اي تطيقوه وقال الغزالي هو العالم
ولكن اذا اضيف العلم الى المعلومات من حيث يحصي المعلومات ويعدها ويحيط بها

يسمى

يسمى احصا والمحصي المطلق هو الذي ينكشف في علمه حد كل معلوم وعدده ومبلغه
والمبدي للتفصيل بابتدا النعم اي ايجادها ابتدا ابلا مسبوقية بالمثل وهو المراد بقول
الناظم من ابتدا بنعم والمعيد يعيد الخلق بعد هلاكه فهو ايجاد مسبوق بمثله والمحيي
خالق الحياة والمميت خالق الموت قال الغزالي المحيي المميت يرجع الى الايجاد فالموجود
اذا كان هو الحياة يسمى فعله احيا واذا كان هو الموت يسمى فعله اماتة ولا خالق
لهما الا هو فلا محيي ولا مميت الا هو والحي قد مر في الصفات والقيوم الباقي الدايم
فهو صفة نفسية وقيل المدبر للمخلوقات باسرها فهو صفة فعلية قال الغزالي
من الاشيا ما يفتقر الى محل كالعرض فلا قيام له بنفسه وما لا كالجوهر فهو قايم
بنفسه لاستغنائه عن المحل الا انه ليس قايما بنفسه من جهة افتقاره الى ما لا بد
منه في وجوده وما افتقر الى غيره كيف يكون قايما بنفسه فالموجود الذي اكتفى
ذاته بذاته ولا قوام له بغيره ولا يشترط في وجوده وجود غيره هو القايم بنفسه مطلقا
فان كان مع ذلك يقوم به كل موجود حتى لا يتصور لشي وجود ولا بقاء الا به فهو
القيوم ص والواجد الغني ثم الماجد مرتفع عما يقول اللاحد وواحد في وصفه واحد
في ذاته وصمد اي سيد او الحليم او علي المنزلة وقيل في معناه من لا جوف له
وقادر قد مر والمقتدر ابلغ والمقدم المؤخر لمن يشا واول لم يزل
واخر اي لا يزال مقتلي والظاهر المعلوم بالادلة وقيل غاهر بتهير البطشة
وباطن عن حس ذي الاحساس بحيث لا يدرك بالحواس ش الواجد هو الغني الذي
لا يفتقر فهو صفة سلبية وقيل معناه العالم قال الغزالي الواجد هو الذي لا يفوز
شي مما لا بد منه وهو في مقابلة الفاقد ولعل من فاته ما لا حاجة به الى وجوده لا
يسمى فاقدا والذي يحضره ما لا تعلق له بذاته ولا بكمال ذاته لا يسمى واجدا بل الواجد
الذي لا يعوزه شي مما لا بد وكل ما لا بد منه في صفات الالهية وكمالها فهو موجود
لله تعالى فهو بهذا الاعتبار واجد وهو الواجد المطلق ومن عداه ان كان واجدا
لبعض من صفات الكمال فهو فاقد لاشيا فلا يكون واجدا الا بالاضافة والماجد العالي
المرتفع فهو صفة اضافية وقيل من له الولاية والتولية فهو صفة فعلية قال
الغزالي هو بمعنى المجيد كالعالم بمعنى العليم لكن الفعيل اكثر مبالغة والواحد الاحد
قد فرق بين تفسيرهما بانه يقال احدي الذات اي لا تركب فيه وواحد في الصفات
اي لا مشارك له فيها واعلم انه قد يروى الاحد وقد يروى الواحد وقد جمعت بينهما

منه
بما
للشي
لي

في النظم لذلك قال الغزالي الواحد الذي لا يتجزى ولا يتثنى اما الذي لا يتجزى كالجوهر
الواحد الذي لا ينقسم فيقال انه واحد بمعنى انه لا جزء له وكذلك النقطة لا جزء لها
والله تعالى واحد بمعنى انه يستحيل تقدير الانقسام في ذاته واما الذي لا يتثنى فهو
الذي لا نظير له كالشمس مثلا فانها وان كانت قابلة للانقسام بالفعل والوهم متجزية
في ذاتها لانها من قبيل الاجسام فهي لا نظير لها الا انه يمكن ان يكون لها نظير فالموجود
الذي ينفرد ويتوحد بخصوص وجوده تفردا وتوحدا لا يتصور ان يشاركه فيه غيره
اصلا فهو الواحد المطلق ازلا وابدا والصمد هو السيد اي المالك فيكون صفة اضافية
وقيل معناه الحليم اي الذي لا يستفزه ولا يقلقه افعال العصاة فيكون صفة سلبية
وقيل العالي الدرجة وقيل المدعو المسؤول الذي يصمد اي يقصد لقضاء الحوائج وعلى
التقديرين فهو صفة اضافية وقيل الصمد ما لا جوف له اي المصمت فداله مبدلة
من تا وحاصله نفي التركيب وقبول الانقسام والقادر قد مر معناه في بحث القدرة
وهو ظاهر والمقتدر كذلك والثاني ابلغ من الاول قال الغزالي معناهما ذو القدرة
لكن المقتدر اكثر مبالغة والقدرة عبارة عن المعنى الذي به يوجد الشي متقدرا
بتقدير الارادة والعلم واقعا على وفقهما والقادر هو الذي ان شا فعل وان شا لم
يفعل وليس من شرطه ان يشا لا محالة والقادر المطلق هو الذي يخترع كل موجود
اختراعا ينفرد به ويستغني فيه عن معاونة غيره وهو الله تعالى والمقدم المؤخر
يقدم من يشا ويؤخر من يشا قال الغزالي هو الذي يقرب ويبعد ومن قربه فقد
قدمه ومن ابعده فقد اخره فقدم الانبيا والاوليا بتقريب والهداية واخر الاشقيا
والاعدا بالابعاد والغواية والاول الاخر معناهما لم يزل ولا يزال اي هو قبل كل
شي وليس قبله شي وبعد كل شي وليس بعده شي فهما صفتان سلبيتان وقال
الغزالي اول بالاضافة الى الوجود منه المبدا واخر بالاضافة الى السلوك فاليه
المنتهى ويفسر الاول بانه الذي لا ابتدا له والاخر بانه الذي لا انتها له والظاهر
المعلوم بالادلة القاطعة فهو صفة اضافية وقيل الغالب فهو صفة فعلية من
ظهر فلان على فلان اي قهر والباطن المحتجب عن الحواس بحيث لا تدركه اصلا فيكون
صفة سلبية وقيل العالم بالخفيات قال الغزالي الله تعالى باطن ان طلب من ادراك
الحواس وخزانة الخيال ظاهر ان طلب من خزانة العقل بطريق الاستدلال فان
قلت اما كونه باطنا بالاضافة الى ادراك الحواس فظاهر واما كونه ظاهرا بالاضافة

الى

الى ادراك العقل فغامض اذ الظاهر ما لا يتمارى فيه ولا يختلف الناس في ادراكه
وهذا مما وقع فيه الريب لكثير من الخلق فكيف يكون ظاهرا فاعلم انه انما
خفي من ظهوره لشدة ظهوره فظهوره سبب بطونه ونوره هو حجاب نوره وكل ما
جاوز عن حده انعكس الى ضده وقد شرح ذلك في المقصد الاسنى شرحا حسنا فراجعه
ص والي هو المالك او من دبرا والمتعالي بالعلى فسرا والبر الفاعل للاحسان
تواب اي يرجع بامتنان على عباده اذا ما تابوا مما عليه رتب العقاب
منتقم معاقب لمذنب عفو الماحي لما في كتب اعمالنا من سيئات كثرت
يزيل اثرها فما ان اثرت رؤوف المريد ان يخففا ومالك الملك به تصرفا
كما يشاء وذو الجلال والاكرام كالجليل قد عز وجل ش الوالي هو المالك وقال
الغزالي هو الذي دبر امور الخلق ووليها اي تولاها وكان مليا بولايتها وكان الولاية
تشعر بالتدبير والفعل والقدرة وما لم تجتمع لا يطلق اسم الوالي والمتعالي كالعلي مع
نوع من المبالغة والبر فاعل البر والاحسان قال الغزالي هو المحسن والبر المطلق
هو الذي منه كل مبرة واحسان والتواب يرجع بفضله على عباده اذا تابوا اليه
من المعاصي قال الغزالي هو الذي يرجع الى تيسير اسباب التوبة لعباده مرة بعد
اخرى بما يظهر لهم من اياته ويسوق اليهم من تنبيهاته ويطلعهم عليه من تخويفاته
وتحذيراته حتى اذا اطلعوا بتعريفه على غوائل الذنوب استشعروا الخوف بتخويفه
فرجعوا الى التوبة فرجع اليهم فضل الله بالقبول والله ذو الفضل العظيم اللهم تب
علينا يا كريم والمنتقم المعاقب لمن عصاه قال الغزالي هو الذي يقصم ظهور العتاة
وينكل [illegible] الجناة ويشدد العقاب على الطغاة وذلك بعد الاعذار والانذار وبعد
التمكين والامهال وهو اشد انتقاما من المعاجلة للعقوبة فانه اذا عوجل بالعقوبة
لم يمعن في المعصية فلم يستوجب غاية النكال في العقوبة والعفو الماحي للسيئات
والمزيل لاثارها من صحائف الاعمال قال الغزالي هو الذي يمحو السيئات ويتجاوز
عن المعاصي وهو قريب من الغفور ولكنه ابلغ منه فان الغفران ينبي عن الستر
والعفو ينبي عن المحو والمحو ابلغ من الستر والرؤوف المريد للتخفيف على العبيد
قال الغزالي هو ذو الرافة وهي شدة الرحمة مع المبالغة فيه ومالك الملك يتصرف
فيه وفي مخلوقاته كما يشا قال الغزالي مالك الملك هو الذي تنفذ مشيته في مملكته
كيف شا وكما شا ايجادا واعداما وافنا وابقا والملك ههنا بمعنى المملكة والمالك

بمعنى القادر والتام القدرة والموجودات كلها مملكة واحدة وهو مالكها وقادرها
وذو الجلال والاكرام قال الآمدي هو قريب من معنى الجليل وفي المواقف هو كالجليل
قال الغزالي هو الذي لا جلال ولا كمال الا وهو له ولا كرامة ولا مكرمة الا وهي
صادرة منه فالجلال له في ذاته والكرامة فايضة منه على خلقه وفنون الكرامة
في خلقه لا تكاد تنحصر قال تعالى ولقد كرمنا بني آدم ص والمقسط العادل ثم الجامع
معناه في الحشر للخصوم يجمع وقل غني هو لا يفتقر لشيء المغني سواه فسروا
بانه المحسن احوال الورى يغني الذي شا ومن شا افقرا ومانع ما شا من منافع
والضر والنفع لضار نافع والنور من بنفسه قد ظهرا وغيره من كل شيء اظهرا
هاد بخلقه الهدى في القلب يهتدي العبد لحال القرب وهو البديع جل عن امثال
وابدع الكون بلا مثال ش المقسط هو العادل من اقسط اي عدل وقسط اي جار
قال الغزالي المقسط هو الذي ينتصف للمظلوم من الظالم وكماله في ان يضيف الى ارضاء
المظلوم ارضاء الظالم وذلك غاية العدل والانصاف ولا يقدر عليه احد الا الله تعالى
ومن ارضى الظالم انه يرضي عنه خصمه بما يعطيه من فضله اللهم افعل بنا ذلك يا اكرم
الاكرمين والجامع اي للخصوم يوم القيمة وقال الغزالي هو المؤلف بين المتباينات
والمتماثلات والمتضادات فالاول كالسموات والكواكب والهوا والارض والبحار
والحيوانات والنبات والمعادن المختلفة فهذه متباينة في الاشكال وغيرها والثاني
كجمعه الخلق الكثير من الانس على ظهر الارض وحشره اياهم على صعيد القيامة
والثالث كجمعه بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة في امزجة الحيوانات وهي
متنافرة وذلك ابلغ الجمع والغني هو الذي لا يفتقر الى شيء والمغني هو المحسن لاحوال
الخلق قال الغزالي المغني الغني هو الذي لا تعلق له بغيره لا في ذاته ولا في صفات
ذاته بل يكون منزها عن العلاقة مع الاعيان والمانع لما يشا من المنافع وقال الغزالي
هو الذي يرد اسباب الهلاك والنقصان في الاديان والابدان بما يخلقه من الاسباب
المعدة للحفظ والضار النافع منه الضر والنفع وكل الاسباب مسخرة لا يصدر منها الا
ما سخرت له والنور الظاهر بنفسه المظهر لغيره قال الغزالي ومهما قوبل الوجود
بالعدم كان الظهور لا محالة للوجود ولا ظلام اظلم من العدم فالبري عن ظلمة العدم
بل عن امكانه المخرج كل الاشيا عن ظلمة العدم الى ظهور الوجود جدير بان يسمى نورا
والهادي بخلق الهدى في قلوب المؤمنين قال الغزالي هو الذي هدى خواص عباده

اولا

اولا الى معرفة ذاته حتى استشهدوا على الاشيا به وهدى عوام عباده الى مخلوقاته
حتى استشهدوا بها على ذاته وهدى كل مخلوق الى ما لا بد له منه من قضا حاجاته
كما قال الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى والبديع هو البديع في نفسه فلا مثل له وهو
المبدع لغيره فانه فطر الخلايق بلا مثال قال الغزالي والبديع المطلق هو الذي لا
عهد بمثله لا في ذاته ولا في صفاته ولا في افعاله ولا في كل امر راجع اليه ولا يليق ذلك
الا بالله تعالى ص وفسر الباقي بمن لا اخرا له ووارث بباق فسرا بعد فناء الخلق او من آلت
اليه املاك ذوي الملك ثم الرشيد مرشد بالفضل وفسروا ايضا بمعنى العدل
صبور الحليم وهو ملغاه ش الباقي هو الذي لا اخر له وقال الغزالي هو الموجود
الواجب وجوده بذاته ولكنه اذا اضيف في الذهن الى الاستقبال يسمى باقيا واذا
اضيف الى الماضي يسمى قديما والباقي هو الذي لا ينتهي تقدير وجوده في الاستقبال
الى اخر ويعبر عنه بانه ابدي والقديم المطلق هو الذي لا ينتهي تمادي وجوده في
الماضي الى اول ويعبر عنه بانه ازلي وقولك واجب الوجود متضمن لجميع ذلك
والمرشد العدل وقيل المرشد الى سبيل الخيرات وقال الغزالي هو الذي تنساق تدبيراته نه
الى غاياتها على سنن السداد من غير اشارة مشير وتسديد مسدد وارشاد مرشد
وهو الله تعالى والصبور الحليم وقد سلف معناه قال الغزالي هو الذي لا تحمله العجلة
على المسارعة الى الفعل قبل اوانه بل ينزل الامور بقدر معلوم ويجريها على سنن محدود
لا يؤخرها عن آجالها المقدورة لها تاخير متكاسل ولا يقدمها على اوقاتها تقديم مستعجل
بل يودع كل شيء في اوانه على الوجه الذي يجب ان يكون وكما ينبغي وكل ذلك من
غير مقاساة داع على مضادة الارادة ص فهذه جملة ما قد وقفا عليه في المشهور من اسمابه
يرجوا بها الجزيل من عطايه وكلها راجعة للذات سلبا وايجابا وللصفات
اعني صفاته التي قد سلفت وتلك سبعة على ما عرفت ش اي هذه الاسما المذكورة
هي الاسما الحسنى الواردة في الرواية المشهورة فنسال الله ببركتها ابواب الخير في الدارين ربه
وتولى وكلها راجعة الى ما اشرت به الى ما ذكره الغزالي رحمه الله في المقصد الاسنى من
ان هذه الاسما راجعة الى الذات والصفات السبع الثابتة عند اهل السنة والى ذات
واحدة عند المعتزلة والفلاسفة وعقد لبيان الاولى فصلا ذكر فيه ان الصفات وان كا
سبعة فالافعال كثيرة والسلوب كثيرة ويكاد يخرج في جميع ذلك عن الحصر ثم يكثر
التركيب من مجموع صفتين او صفة واضافة او صفة وسلب او سلب واضافة ويوضع

بازايه اسم فتكثرت الاسامي بذلك وكان مجموعها يرجع الي ما يدل علي الذات
او علي الذات مع سلب او علي الذات مع اضافة او علي الذات مع سلب واضافة او علي
واحد من الصفات السبعة او علي صفة وسلب او علي صفة واضافة او علي صفة فعل
او علي صفة فعل واضافة او سلب فهذه اقسام الاول ما يدل علي الذات كقولك الله
ويقرب منه اسم الحق اذا اريد به الذات من حيث هي واجبة الوجود الثاني ما يدل
علي الذات مع سلب مثل القدوس والسلام والغني والاحد ونظايره فان القدوس الخبير
هو المسلوب عنه العيوب والغني هو المسلوب عنه الحاجة والاحد هو المسلوب
عنه النظير والقسمة الثالث ما يرجع الي الذات مع اضافة كالعلي العظيم الاول
الاخر الظاهر الباطن ونظايره فان العلي هو الذات التي هي فوق ساير الذوات في
الرتبة فهي اضافة والعظيم يدل علي الذات من حيث تجاوز حدود الادراكات والاول
هو السابق علي الموجودات والاخر هو الذي اليه مصير الموجودات والظاهر هو
الذات بالاضافة الي دلالة العقل والباطن هو الذات مضافة الي ادراك الحس والوهم
وقس علي هذا غيره والرابع ما يرجع الي الذات مع سلب واضافة كالملك والعزيز فان
الملك يدل علي ذات لا تحتاج الي شي ويحتاج اليه كل شي والعزيز هو الذي لا نظير له
وهو مما يصعب نيله والوصول اليه الخامس ما يرجع الي صفة كالعليم والقادر والحي
والسميع والبصير السادس الي العلم مع اضافة كالخبير والحكيم والشهيد والمحصي فان
الخبير يدل علي العلم مضافا الي الامور الباطنة والشهيد يدل علي العلم مضافا الي ما
يشاهد والحكيم يدل علي العلم مضافا الي اشرف المعلومات والمحصي يدل علي العلم من حيث
يحيط بمعلومات محصورة معدودة التفصيل السابع ما يرجع الي صفات الفعل
كالخالق الباري المصور الوهاب الرزاق الفتاح القابض الباسط الخافض الرافع المعز
المذل العدل المغيث المجيب الواسع الباعث المبدي المعيد المحيي المميت المقدم المؤخر الوالي
البر التواب المنتقم المقسط الجامع المانع المغني الهادي ونظايره الثامن ما يرجع الي الارادة
مع اضافة او مع فعل كالرحمن والرحيم والرؤف والودود فان ذلك يرجع الي الارادة
مضافة الي الاحسان وقضاء حاجة الضعيف ونحو ذلك التاسع الي القدرة مع زيادة
اضافة كالقهار والقوي والمقتدر والمتين فان القوة هي تمام القدرة والمتانة شدتها
والقهر تاثيرها في المقدور بالغلبة العاشر ما يرجع الي الدلالة علي الفعل مع زيادة
كالمجيد والكريم واللطيف فان المجيد يدل علي سعة الاكرام مع شرف الذات والكريم

كذلك

كذلك واللطيف يدل علي الرفق في الفعل ولا تخرج هذه الاسامي وغيرها عن مجموع
هذه الاقسام العشرة فقس بما اورد ناه ما لم نورده فان ذلك يدل علي وجه خروج
الاسامي عن الترادف مع رجوعها الي هذه الصفات المحصورة المشهورة ٥ ص

الباب الثامن في النبوات

ومن عليه الوحي بالشرع نزل
فهو نبي والرسول من حصل هذا له وهو بتبليغ امر هذا هو القول الرجيح المشتهر
وفسر النبي بالثاني فان كان له الكتاب او نسخ زمن لبعض شرع من مضى فرسل
وقيل معنى ذين ذاك الاول ومن يخصص النبي بالبشر دون الرسول فهو تخصيص ظهر
به عموم وخصوص وجهي يميزن ايضا بهذا الوجه ثم الرسالة علي النبوة
في الارجح المشهور قد فضلت ش هذا شروع في مباحث السمعيات وهي الامور التي
يتوقف عليها السمع كالنبوة او تتوقف هي علي السمع كالمعاد واسباب السعادة
والشقاوة من الايمان والطاعة والكفر والمعصية وقد اشتمل هذا الباب علي مباحث
النبوة وما يتبعها وفي هذه الابيات بيان المعنى العرفي للنبي والرسول ولا شك ان
النبي لفظ منقول في العرف عن مسماه اللغوي الي معنى عرفي اما المعنى اللغوي فقيل هو
المنبئ واشتقاقه من النبا فهو مهموز لكنه يخفف ويدغم وهذا المعنى حاصل لمن اشتهر
بهذا الاسم لانه نبا به عن الله تعالى وقيل مشتق من النبوة وهي الارتفاع يقال تنبي
فلان اذا ارتفع وعلا وهو موصوف بذلك واما الرسول ففعول بمعنى مفعل اي اسم
مفعول قال في الزاهر هو من يتابع اخبار الذي بعثه اخذ من قولهم جاءت الابل
رسلا اي متتابعة قال ومن العرب من يثنيه ويجمعه ومنهم من يوحده مطلقا واما
معناهما العرفي فقد ذكرت في النظم فيه ثلاثة اقوال الاول وهو المشهور في التمييز بينهما
ما قاله ابو عبد الله الحليمي وغيره ان النبي انسان اوحي اليه بشرع وان لم يؤمر بتبليغه
فان امر بذلك فرسول ايضا الثاني ان النبي انسان اوحي اليه بشرع وامر بتبليغه
والي هذا اشرت بقولي وفسر النبي بالثاني اي بالمعنى الثاني وهو معنى الرسول علي
الاول المشهور فهذا معنى النبي سواء لم يكن له كتاب او نسخ لبعض شرع من قبله كيوشع
او كان له ذلك والرسول هو من كان له الكتاب والنسخ الثالث انهما بمعنى واحد
وهو معنى الرسول علي المشهور واليه اشرت بقولي وقيل معنى ذين اي النبي والرسول
ذاك الاول اي معنى الرسول الاول وقد مشى علي هذا الثالث في المواقف فقال واما
مسماه اي في العرف فهو عند اهل الحق من قال له الله تعالى ارسلتك او بلغهم عني ونحوه

من الالفاظ واما قولي ومن يخصص النبي بالبشر الخ فهو اشارة الى ما ذكره شيخ الاسلام النووي في شرح مسلم من ان الرسول يكون من البشر والملك والنبي لا يكون الا من البشر وعلى هذا يكون بينهما عموم وخصوص وجهي فيجتمعان فيمن وجد فيه معنى الرسول من البشر وينفرد النبي عن الرسول فيمن لم يوجد معنى الرسول منهم ووجد فيه معنى النبي وينفرد الرسول عن النبي فيمن وجد فيه معناه من الملائكة وقولي ثم الرسالة الخ اشرت به الى بيان تفضيل الرسالة على النبوة وقد علمت مما مر في تعبير معنى النبي والرسول انهما ليسا مترادفين على الثالث وقد نقل عن الشيخ شهاب الدين القرافي تفضيل الرسالة على النبوة وهو المشهور ووجهه القرافي بان الرسالة تثمر هداية الامة والنبوة قاصرة على النبي فنسبتها الى النبي كنسبة العالم الى العابد وكان الشيخ عز الدين بن عبد السلام يلاحظ في النبوة جهة اخرى يفضلها بها على الرسالة وكان يقول النبوة عبارة عن خطاب الله تعالى نبيه بانشاء حكم يتعلق به كقوله تعالى لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم اقرا باسم ربك فهذا وجوب متعلق برسول الله صلى الله عليه وسلم والرسالة خطاب متعلق بالامة والرسول عليه السلام افضل من الامة فالخطاب المتعلق به فيكون افضل من جهة شرف المتعلق فان النبوة هو متعلقها والرسالة متعلقها الامة وانما حظه منها التبليغ فهذان وجهان متعارضان ولا مانع من ان تكون الحقيقة الواحدة لها شرف من وجه دون وجه انتهى وقطع في مؤلف له بان النبوة افضل قائلا لان النبوة اخبار عما يستحقه الرب من صفات الجلال ونعوت الكمال وهي متعلقة بالله من طرفيها والارسال دونها امر بالابلاغ الى العباد فهو متعلق بالله من احد طرفيه وبالعباد من الطرف الاخر ولا شك ان ما تعلق بالله من طرفيه افضل مما تعلق به من احد طرفيه والحاصل ان النبوة راجعة الى التعريف بالاله وبما يجب له والارسال راجع الى امره الرسول بان يبلغ عنه الى عباده او الى بعض عباده ما اوجبه عليهم من معرفته وطاعته واجتناب معصيته والنبوة سابقة على الارسال فان قول الله سبحانه لموسى اني انا الله رب العالمين تقدم على قوله اذهب الى فرعون انه طغى نبوة وما امره به بعد ذلك من التبليغ فهو ارسال وافاد ايضا رحمه الله تعالى ان الارسال من الصفات الشريفة التي لا ثواب عليها وانما الثواب على اداء الرسالة التي حملها واما النبوة فمن قال النبي هو الذي نبي عن الله قال يثاب على انبائه عنه لانه من كسبه ومن قال بما ذهب اليه الاشعري

ومن

من انه الذي نباه الله قال لا ثواب له على انباء الله اياه لتعذر اندراجه في كسبه وكم من صفة شريفة لا يثاب الانسان عليها كالمعارف الالهية التي لا كسب له فيها وكالنظر الى وجه الله الكريم الذي هو اشرف الصفات صح وربما يختص بالارسال من شاء بالمحض من الافضال لا بالرياضات ولا المجاهدة ولا صفا الجوهر بل كما بين وذاك معنى قولهم لا شرط في ارساله والله من شاء يصطفي وليس يستحيل ذا الارسال كما اليه ذهب الضلال وليس واجبا على الله كما يعتقد المعتزلي بل تكرما يبعثهم تفضلا والعقل لا يكفي ومن به اكتفى فقد جهلا فذاك امر ممكن بذاته نحتاجه فكان من هباته ش قال في المواقف ولا يشترط في الارسال شرط ومراده ما اشرت اليه في النظم فالله سبحانه يختص به من شاء من عباده ولا يشترط في ذلك شيء من الاعراض والاحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات والاستعدادات من صفاء الجوهر وزكاء الفطرة كما تزعمه الحكماء وقولي وليس يستحيل اشارة الى ان ارسال الرسل ليس مستحيلا ولا واجبا على الله تعالى ولكنه ممكن يحتاج اليه العباد فامتن عليهم لطفا منه ورحمة ومحض جود لا اله الا هو ارحم الراحمين قال في المواقف وجعلنا فيه اي في امكان البعثة اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فان الدال على الوقوع دال على الامكان وقال الفلاسفة انها واجبة عقلا وقال بعض المعتزلة بوجوب البعثة على الله تعالى بناء على ما عرف من اصلهم الفاسد في وجوب الاصلح فيكون فاسدا وبتسليمه فالمدعى الامكان العام وهو يجامع الوجوب لا الامكان الخاص الذي بنا فيه وانكر البعثة طوائف فمنهم من حكم باستحالتها لذاتها ومنهم من جوزها لذاتها ولكن منعها لما يلزمها ونسب القول باستحالتها الى البراهمة قالوا لا فائدة في بعثهم اذ في العقل مندوحة عنهم ومن المحققين من جعل القول باستحالتها فيما القول البراهمة قال المنكرون للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج كالبراهمة وهذا يخالف قول الامام الحجة الغزالي وكثير ولعله لما كان حاصل دليلهم نفي الفائدة لان ما جا به اما موافق لمقتضى العقل فلا حاجة اليه او مخالف فيترك ظن عدم الاستحالة عند هؤلاء واضرابهم لاستحالة العبث وهو ما لا فائدة له والجواب ان العقل لا يهتدي الى الافعال المنجية في الاخرة كما لا يهتدي الى تمييز الادوية المفيدة للصحة من السمومات الا بالطبيب فالحاجة اليه كالحاجة اليه ولان العقل لا يستقل بالكل ويتردد في البعض فما استقل به عضده واكده وما قصر عنه

لف

لعل مرادهم بذلك انه يخفى عليه ان نفي الفائدة في افعال الله تعالى يوجب القول باستحالة

كتبح الصوم يوم كذا وحسنه في يوم كذا بينته وما تردد فيه وان غلب ظن حسنه فقطع
مزاحمة الوهم فيه للعقل ولان العقول تتفاوت فالتفويض اليها يؤدي الى فساد
التقاتل والخراب والنبي المخبر به النبي يحسم هذه المادة وما قيل انه يتوقف على علم
المبعوث بان الباعث هو الله ولا سبيل اليه فممنوع اذ قد ينصب له دليلا او يخلق له
علم ضروري **تنبيه** قال النسفي وفي ارسال الرسل حكمة قال التفتازاني اي مصلحة
وعاقبة حميدة وفي هذا اشارة الى ان الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى
بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس بممتنع كما زعمت
السمنية والبراهمة ولا بممكن يستوي طرفاه كما ذهب اليه بعض المتكلمين انتهى وقد
٦٠ قال النسفي في العمدة البعثة في حيز الامكان بل في حيز الوجوب وهو تصريح بوجوبه
لكنه اراد به خلاف ظاهره ونقل عن جمع من متكلمي الحنفية مما وراء النهر ان ارسالهم
من مقتضيات حكمة الباري جل ذكره فيستحيل ان لا يكون وهذا بعينه هو معنى
وجوب الاصلح عند التأمل ص وكلم بمعجز قد ابدا به ظهور صدق فهم قد قصدا
والعلم بالصدق به عادي ما هو عقلي ولا شرعي والشرط ان يكون فعل الله او
ما قام في مقامه هذا ارتضوا وكونه لعادة قد نقضه تعذرت لمثله المعارضة
على يدي من ادعاها قد ظهر وليس تصريح التحدي معتبر موافقا لا قوله معجزتي
نتق فكان منه احيا ميت مصدقا فنطق ضب كذبه به استدل فدا ان كذبه
ودام من الميت الذي قد ادعى احياءه فعاش ليس ما نفى من صدقه فانما تعلقا
به ادعاؤه هنا تحققا لكن امام الحرمين رجحا وصاحب التنبيه منعا صححا
لا تسبق الدعوى فلا يصدق بمجرد دعواه ذاك يلحق وسابق الارهاص للنبوة
قد ادخلوه حيز الكرامة ومعجز من بعد نبي يحصل يثبت ان مدعيه مرسل
ش هذا شروع في مباحث المعجزة وهي ثلاثة الاول في كيفية دلالتها على صدق
مدعي النبوة الثاني في شرايطها الثالث في كيفية حصولها وذكرت في هذه الابيات
المبحثين الاولين فالاول يتقدم عليه ان الانبيا والرسل ايدهم الله بالمعجزات والمعجزة
اصطلاحا كما قال في المواقف هي عبارة عما قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول
الله وذلك اردت بالبيت الاول واما قولي والعلم بالصدق به الخ فهو اشارة الى
كيفية دلالة المعجزة على صدق مدعي النبوة ومعلوم انه لولا التأييد بالمعجزة
لما وجب قبول قول مدعي النبوة ولما بان الصادق في تلك الدعوى من غيره وعند

ظهور

ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه لدلالة المعجزة عليه لكن هذه الدلالة ليست عقلية
محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل لارتباط الادلة العقلية لنفسها بمدلولاتها بحيث
يمتنع فرض عدم الدلالة وليست المعجزة كذلك فان ما يقع من الخوارق عند تقضي
الدنيا وكذا الكرامات لا دلالة فيها وليست دلالة المعجزة سمعية لتوقفها على صدق
النبي فيدور بل هي دلالة عادية بمعنى ان الله تعالى اجرى عادته بخلق العلم بالصدق
عقيب ظهور المعجزة فان اظهار المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا فمعلوم
انتفاؤه عادة كساير العاديات لان من قال انا نبي ثم نتق الجبل واوقفه على رؤوسهم
وقال ان كذبتموني وقع عليكم وان صدقتموني انصرف عنكم فكلما هموا بتصديقه بعد
عنهم واذا هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة انه صادق في دعواه والعادة
قاضية بامتناع ذلك من الكاذب وقد ضربوا لهذا مثلا قالوا اذا ادعى الرجل بمشهد
الجم الغفير اني رسول هذا الملك اليكم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك
وقم من الموضع المعتاد لك من السرير واقعد بمكان لا تعتاده ففعل ذلك كان نازلا
منزلة التصديق بصريح مقاله ولم يشك احد في صدقه بقرينة الحال وهذا المثال
للتفهيم وزيادة التقرير والا فافادة ظهور المعجزة العلم بالصدق ضروري

المبحث الثاني في شرايط المعجزة وهي سبع الاول ان يكون فعل الله او
ما يقوم مقامه من التروك اما الاول فلان التصديق منه لا يحصل بما ليس من قبله
واما الثاني فليدخل ما اذا قال معجزتي ان اضع يدي على راسي وانتم لا تقدرون عليه
فكان ذلك فهو معجز وعدم خلق القدرة ليس فعلا صادرا عنه تعالى اذ هو عدم
صرف ومن جعل الترك وجوديا حذف هذا القيد **الشرط الثاني** كونه خارقا للعادة
اذ لا اعجاز دونه فان المعجز منزل منزلة التصديق بالقول كما تقدم ولا دلالة للمعتا د
على الصدق لتساوي العادات **الثالث** ان تتعذر معارضته فان ذلك حقيقة الا عجازه
الرابع ان يكون ظاهرا على يدي مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له وقولي وليس
تصريح التحدي معتبرا اشرت به الى ان التصريح بالتحدي ليس شرطا كما قال في المواقف
انه الحق بل يكفي قرائن الاحوال وذهب بعضهم الى اشتراطه **الخامس** ان يكون موا فقا
للدعوى فلو قال معجزتي نتق الجبل فاحيا ميتا او عكسه لم يدل على صدقه لعدم تنزيله
منزلة تصديق الله اياه **السادس** ان لا يكون ما ادعاه واظهره من المعجزة مكذبا
له فلو قال معجزتي ان ينطق هذا الضب فقال انه كذاب لم يعلم صدقه بل ازداد

اعتقاد كذبه لان المكذب هو نفس الخارق نعم لو قال معجزتي ان احيي هذا الميت فاحياه وكذبه ففيه احتمال والصحيح انه لا يخرج بذلك عن كونه معجزا لان المعجز احياؤه وهو غير مكذب له انما المكذب ذلك الشخص بكلامه والصحيح كما جزم به امام الحرمين في الرسالة النظامية وقال به الشيخ ابو اسحق الشيرازي صاحب التنبيه في الفقه انه لا يكون معجزة ولا يدل على صدقه **السابع** ان لا يكون المعجز سابقا على الدعوى بل مقارنا لها او متاخرا عنها اما بزمان يسير يعتاد مثله او بزمان متطاول ذكره النبي كقوله معجزتي ان يحصل كذا بعد شهر واختلفوا في وجه دلالة هذا فقيل الاخبار عن الغيب وقيل وقوع ما وعد به وقيل صار احياؤه معجزا عند حصوله والمختار الاول والمتاخر علمنا بكونه معجزا وقولي وسابق الارهاص البيت جواب سؤال مقدر تقريره ان يقال يلزم من تقدم المعجز ابطال كثير من المعجزات المنقولة عن الانبيا ككلام عيسى في المهد وتظليل الغمام للنبي صلى الله عليه وسلم **وجوابه** ان ذلك ليس معجزة بل كرامة وظهورها قبل البعثة جايز اذ لا ينقص النبي قبلها عن درجة الولي الجايز ظهورها على يده وحينئذ يسمى ارهاصا بكسر الهمزة واسكان الرا المهملة وبالها والصاد المهملة اي تاسيسا للنبوة من قولك ارهصت الحايط اسسته والمنكرون للكرامات جعلوها معجزات لنبي اخر في ذلك العصر وهو مردود لوجودها في عصر لا نبي فيه واما قولي ومعجز البيت فقد مر شرحه **ص** وتلك فعل الفاعل المختار منشئا لها ارادة الاظهار لصدق دعوى من بعثه الله وخالف الحكيم ما قلناه وقسم المعجز للاقوال وللتروك ثم للافعال ثم ادعى لكل قسم سببا اسنده له يراه موجبا **ش** هذا هو المبحث الثالث من مباحث المعجزة في كيفية حصولها والمذهب عندنا انها فعل الفاعل المختار يظهرها على يد من يريد تصديقه بمشيئته لما تعلق به مشيئته من دعوى النبوة ممن ارسله الى الناس ليدعوهم الى ما ينجيهم ويسعدهم في الدارين ولا يشترط لاظهارها استعداد كالنبوة خلافا للحكما وقد قسموها الى ترك وقول وفعل اما الترك فكامساك عن القوت زمنا بخلاف العادة وسببه انجذاب النفس الزكية صفا او تصفية الى عالم القدس واشتغالها بذلك عن تحليل مادة البدن فلا يحتاج الى البدل كما في المرضي واما القول فكالاخبار بالغيب وسببه انجذاب النفس النقية عن الشواغل الى الملايكة السماوية وانتقاشها بما فيها من الصور واما الفعل فبان يفعل فعلا لا يفي به غيره كشق الجبل وشق البحر لتصرف نفسه القوية في مادة

منه

العناصر

العناصر تصرفها في اجزاء بدنه ومبنى ذلك كله فاسد كما قرر في المطولات **ص** وبعث خير الخلق للانام على العموم بهدي الاسلام فامت عليه البينات الظاهره واثبتته المعجزات الباهره دعواه ذا حققها التواتر بمعجزات لا تكاد تحصر اعظمها القران نظم عربي حوى بلاغة باعلى الرتب اعجزهم حين تحداهم به يخبر الله كلام ربه **ش** في هذه الابيات امران احدهما الكلام في اثبات نبوة محمد عليه الصلاة والسلام والثاني في كونها عامة اما الاول ففيه مسالك **احدها** وهو العمدة انه صلى الله عليه وسلم ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده **اما** الاول فمتواتر تواترا الحقه بالعيان والمشاهدة فلا مجال للانكار فيها **واما الثانية** فمعجزة القران وغيره والقران اعظمها وهو معجزة عقلية باقية على طول الزمان اعيى كل بليغ بجزالته وغرابة اسلوبه وبلاغته على ما سياتي وكونه معجزا لكونه تحدي به ولم يعارض فكان معجزا اما انه تحدي به فقد تواتر ونطق به اياته كقوله تعالى فلياتوا بحديث مثله فاتوا بعشر سور مثله مفتريات فاتوا بسورة من مثله **واما** انه لم يعارض فلانه لو عورض لتواتر سيما والخصوم اكثر من حصى البطحا واحرص الناس على اشاعة ما يبطل دعواه واما انه حينئذ يكون معجزا فلانه يعلم بالضرورة العادية الوجدانية المبادرة بلا توان الى معارضة من يدعي الانفراد بامر جليل فيه التفوق على اهل زمانه واستتباعهم والحكم عليهم في نفسهم ومالهم ويعلم بالضرورة ايضا عدم الاعراض عن المعارضة في مثل هذا الامر بحيث لا ينتدب له احد ولا يتوجه نحو الاتيان بالمعارض اصلا والقدح فيه سفسطة ظاهرة فترك المعارضة مع كون النفوس مجبولة عليه اما للصرفة وهو واضح واما للعجز وهو المطلوب **الامر الثاني** ان رسالته عامة للانس والجن وذلك لانه حيث ثبتت نبوته وجب الاعتراف بما تواتر عنه من دعواه البعثة الى الامم كافة **ص** فقيل ذا بنظمه الغريب وكونه جا على اسلوب ليس كاسلوب كلام العرب فليس بالشعر ولا بالخطب وقيل بكونه في مرتبة تجاوزت من البليغ رتبته وقيل مجموعهما او النسب هذا الى الاخبار بالمغيب او عدم اختلافه مع طوله كما اشار الله في تنزيله وقيل بل اعجازه بالصرفه فقيل ذاك الصرف للداعيه مع اقتدارهم وقال المرتضي بسلب علم يقدر المعارضا **ش** اختلف في وجه اعجاز القران على مذاهب الاول هو ما اشتمل عليه من النظم الغريب والاسلوب العجيب المخالف لنظم العرب ونثرهم في مطالعه ومقاطعه وفواصله والى هذا ذهب بعض المعتزلة

الثاني هو كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يعهد مثلها في تراكيبهم وتقاصر
عنها درجات بلاغاتهم **والثالث** هو مجموع الامرين اي النظم الغريب وكونه في الدرجة
العالية من البلاغة **والرابع** هو اخباره عن الغيب نحو وهم من بعد غلبهم سيغلبون
في بضع سنين اخبر عن غلبة الروم على الفرس فيما بين الثلاث الى التسع وقد وقع
كما اخبر به وذلك كثير في القران يعرف بالتتبع **والخامس** هو عدم اختلافه وتناقضه فقد
مع ما فيه من الطول كما قال تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا
والسادس اعجازه بالصرفة على معنى ان العرب كانت قادرة على كلام مثل القران
قبل البعثة لكن الله صرفهم عن معارضته واختلف في كيفية الصرفة فقال الا
ابو اسحق من اهل السنة والنظام من المعتزلة صرفهم الله عنها مع قدرتهم عليها وذلك
بان صرف عنهم دواعيهم اليها مع كونهم مجبولين عليها خصوصا عند توفر الاسباب
الداعية في حقهم كالتقريع بالعجز والاستنزال عن الرياسات والتكليف بالانقياد
فهذا الصرف خارق للعادة فيكون معجزا وقال المرتضى من الشيعة بل صرفهم بان
سلبهم العلوم التي يحتاج اليها في المعارضة قال الشيخ كمال الدين بن الهمام في المسايرة
اعجازه بجزالته وغرابة اسلوبه لا بالاولين فقط كقول القاضي ولا بالصرف عن التوجه
الى معارضته وسلبهم القدرة عند قصد ذلك خلافا للمرتضى وغيره والا كان الانسب
تركه بلاغة فانه اذا كان غير بليغ ولم يقدروا على معارضته كان اظهر من خرق
العادة به ص ومعجزاته سوى القران كثيرة ظاهرة العنوان فمنها في النقل انشقاق التمر
وتسبيحه في الكف صم المدر وسعي الاشجار بسر دعوته وشهادة الذئب على نبوته
واشباعه للعدد الكثير كم مرة من ماكل يسير واخباره بالغيب صدقا مثل ما
اخبر عن ملك عضوض علما ونقل الاحاد منها يظهر مشترك ووصفه التواتر
وحاله الجليل طول مدته يشهد بالصدق له في دعوته اذ الذي حواه ليس يحصل
لغير الانبيا مع ما ينقل عن خبر الانجيل والتوراة من فضله في الذات والصفات
دعواه كانت بين اهل عزة قد وصفوا باعظم الجهالة فوفقوا به وصاروا علما
ونورت قلوبهم بعد العمى ثم استمر دينه مؤبدا وشرعه مقررا مسددا
اقول اي معجزاته عليه الصلاة والسلام غير القران كثيرة مشهورة منها انشقاق القمر
وكلام الجمادات كتسبيح الحصى في يده وسعي الشجر بدعايته وشهادة الذئب بنبوته
في حديث ابي سعيد الخدري واشباع العدد الكثير من الماكل اليسير كما في حديث

ابي طلحة حيث اشبعهم وكانوا الفا من اقراص يا كلها انسان واحد الى غير ذلك
كاخبار الشاة المشوية انها مسمومة وما صح في البخاري انهم كانوا يسمعون تسبيح
الطعام وهو يؤكل وقد افرد ذلك بالتصنيف وقول السهيلي في بعض هذه انها علامة
لا معجزة بناء على عدم اقترانها بدعوى النبوة ليس بذاك فانه ينسحب عليه دعوى
النبوة من حين ابتدائها الى ان توفاه الله تعالى كانه في كل ساعة يستانفها فكلما
وقع له كان معجزة وكانه يقول في كل ساعة اني رسول الله وهذا دليل صدقي
ومن ذلك اخباره بالغيب فمنه ما ورد به القران ومنه ما نطق به الاحاديث الصحيحة
فمن ذلك اخباره بان زينب اول من يموت بعده من ازواجه وكان كما اخبر ومنه
اخباره عن خلافة الخلفاء الراشدين بقوله الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير
ملكا عضوضا ثم نقول كل واحد من هذه المعجزات غير القران وان لم تتواتر فالقدر
المشترك بينها وهو ثبوت المعجز متواتر بلا شبهة وهو كاف في اثبات النبوة وقوي
وحاله الجليل اشرت به الى المسلك الثاني من مسالك اثبات نبوته عليه السلام وقد
ارتضاه الغزالي في كتابه المسمى بالمنقذ من الضلال وهو الاستدلال باحواله قبل
النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها واخلاقه العظيمة واحكامه الحكيمة واقدامه
حيث تحجم الابطال ثقة بعصمة الله تعالى له وانه لم يتلون حاله وقد تلونت به الاحوال
الى غير ذلك من الامور التي اذا تتبعت علم ان مجموعها مما لا يحصل الا للانبيا قطعا
واشرت الى المسلك الثالث بقولي مع خبر الانجيل والتوراة اي ان الانبيا المتقدمين
عليهم السلام اخبروا عن نبوته في التوراة والانجيل وقد علمت ان العمدة في اثبات النبوة
ظهور المعجز وهذه الوجوه مكملة فلا يرد على هذا المسلك ما يقال ان زعمتم مجي صفته
مفصلا فممنوع فلا يجديكم نفعا واشرت الى المسلك الرابع وقد ارتضاه الامام الرازي
انه عليه الصلاة والسلام ادعى بين قوم لا كتاب لهم ولا حكمة اني بعثت بالكتاب
والحكمة لاتمم مكارم الاخلاق واكمل الناس في قوتهم العلمية والعملية وانور العالم
بالايمان والعمل الصالح ففعل واظهر دينه على الدين كله كما وعده الله واضمحلت الا ديان
الزايغة وزالت المقالات الفاسدة واشرقت شموس التوحيد واقمار التنزيه في اقطار
الافاق ولا معنى للنبوة الا ذلك قال القاضي في المواقف وهذا المسلك قريب من
مسلك الحكما ص والانبيا اولهم قل ادم محمد لهم جميعا خاتم عيسى يجي تابعا لشرعته
مصليا صلاته بامته وترك حصر الانبيا في عدد اولى وفي النص ورد منه الحصر

قاصٍ بان بعضها منصا فاجد زيادة بذا او نقصا فافضلهم محمد اذ امته
وفضلها على سواها بعتقد • ش اما نبوة ادم عليه السلام فبالكتاب الدال على انه قد
امر ونهي مع القطع بانه لم يكن في زمنه نبي اخر فهو بالوحي لا غير وكذا السنة والاجماع
فانكار نبوته كما نقل عن البعض يكون كفرا واما نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلما تقدم واذا
ثبتت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على الخاتم للنبيين ثبت انه اخر
الانبيا كما ثبت بذلك عموم رسالته كما مر اما كلامه فقوله لعلي رضي الله عنه في حديث
الا انه لا نبي بعدي واما كلام الله فقوله وخاتم النبيين قال الشيخ اكمل الدين في
شرح المشارق اتفق لي سنة سبع واربعين وسبعماية اجتماع بحكيم مسيحي فسالني
عن الدليل على كون نبينا خاتم الانبيا فذكرت له من النقل ما يدل على ذلك فطلب
مني دليلا عقليا فلم يحضرني في الوقت شي فقال النبوة حكمة والحكمة اما علمية او عملية
او جامعة بينهما وحكمة موسى كانت عملية لاشتمالها على تكاليف شاقة واعمال متعبة
وحكمة عيسى كانت علمية لاشتمالها على التجرد والروحانيات والتصوف المحض وحكمة
محمد عليه الصلاة والسلام جامعة بينهما فالاتي بعده ان كانت حكمته عملية فهي موسوي
وان كانت علمية فهو عيسوي وان كانت جامعة بينهما فهو محمدي فقد انختمت النبوة
بالضرورة انتهى وما ورد في الحديث من نزول عيسى بعده فصحيح لكنه تابع محمدا صلى
الله عليه وسلم لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه وحي ونصب احكام وما ورد من انه
يضع الجزية ولا يقبل الا التوحيد فذلك ليس نسخا ولا حكما متجددا ابل ذكره عليه السلام
ذلك دليل على ان شرعه في اخر الزمان عند نزول عيسى عدم قبول الجزية والاصح انه
يصلي بالناس ويؤمهم ويقتدي به المهدي لانه افضل فامامته اولى واشرت بقولي
وترك حصر الانبيا في عدد الخ الى ان الاولى ان لا يقتصر على عدد في التسمية قال الله تعالى
منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن في ذكر العدد ان يدخل فيهم
من ليس منهم ان ذكر عدد اكثر من عددهم او يخرج منهم من هو منهم ان ذكر عددا اقل
من عددهم وقد روي انه عليه الصلاة والسلام سيل عن عدد الانبيا فقال ماية الف
واربعة وعشرون الفا ولا شك انه ان صح فهو خبر واحد لا يفيد الا الظن ولا عبرة
بالظن ههنا خصوصا مع اختلاف الرواية فيكون القول بموجبه مما يفضي الى مخالفة
ظاهر الكتاب وهو ان بعض الانبيا لم يذكر للنبي صلى الله عليه وسلم ويحتمل مخالفة الواقع
وهو عد النبي من غير الانبيا وغير النبي من الانبيا على ان اسم العدد خاص في مدلوله

لا يحتمل

لا يحتمل الزيادة ولا النقصان • وقولي افضلهم الخ اي افضل الانبيا محمد صلى الله عليه وسلم
لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس ولا شك في ان خيرية الامة بحسب كمالهم في
الدين وذلك تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه قال في شرح العقايد والاستدلال بقوله
عليه السلام انا سيد ولد ادم ولا فخر ضعيف لانه لا يدل على كونه افضل من ادم عليه
السلام بل من اولاده واستدل له ايضا بان النبي هو الذي يكمل النفوس البشرية ويعالج
الامراض القلبية التي هي غالبة على اكثر النفوس ولما كان تاثير دعوة محمد صلى الله
عليه وسلم في علاج القلوب المريضة وازالة ظلماتها اكمل واتم وجب القطع بكونه نبيا
هو افضل الانبيا والرسل • ص • وكتب الله التي قد انزلت • عليهم حق لما قد ثبتت •
بين فيها نهيه وامره • ووعد برحمة وزجره • كل كلام الله وهو واحد •
وانما في نظمه التعدد • وباعتبار ذلك التفصيل • فالافضل القران فالانجيل •
ومثله التوراة والزبور • ش قال النسفي في العقايد ولله عز وجل كتب انزلها على
انبيايه وبين فيها امره ونهيه ووعده ووعيده قال التفتازاني في شرحه وكلها
كلام الله عز وجل وهو واحد وانما التعدد والتفاوت في النظم المقرو والمسموع
وبهذا الاعتبار كان الافضل هو القران ثم التوراة والانجيل والزبور كما ان
القران كلام الله واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار القراة والكتابة يجوز ان
تكون بعض السور افضل كما ورد في الحديث وحقيقة التفضيل ان قراته افضل
لما انه انفع او ذكر الله فيه اكثر انتهى • وحاصله ان ههنا جهتين احدهما كون كل
الكتاب كلام الله تعالى وهذه لا تفاوت ولا تفضيل فيها والثانية ان نظمها متغاير
وهذه الجهة لا تساوي فيها بل الكتب متفاوتة في النظم المقرو والمسموع • وبيان ذلك
في القران بالنسبة الى غيره اما اولا فبزيادة السور كما ورد في الحديث الصحيح ان •
نبينا عليه الصلاة والسلام خص بسورة الحمد وخواتيم سورة البقرة ذكره القرطبي
وفي مسند الدارمي عن عبد الله قال السبع الطوال مثل التوراة والمبين مثل الانجيل
والمثاني مثل الزبور وساير القران بعد فضل واما ثانيا فاختلاف اللسان المنزل
به ذلك النظم وكل نبي قد بين لقومه بلسانهم كما اخبر الله عز وجل ولكن للسان
العرب مزية ظاهرة في البيان واما ثالثا فلان نظم القران واسلوبه معجز وان كان
الاعجاز في ساير الكتب من حيث الاخبار عن المغيبات وغيره لكن ليس فيها نظم واسلوب
خارج عن المعهود فكان القران اعلى منها بهذه المعاني قال القرطبي في كتاب التذكار

هذا في القران بالنسبة الى بقية الكتب وأما تفضيل القران بعضه على بعض ففي
ما في شرح العقايد انه من الجهة الاولى لا تفاوت فيه ومن جهة قراءته وكتابته ينافي
التفاوت والتفضيل كما ورد به الحديث لكن ذلك باعتبار الانفعية والاكثر ذكرا
وقد حكى القرطبي في هذه المسئلة في الكتاب المذكور خلافا فقال اختلف اهل الحق في
تفضيل بعض السور على بعض والآي وتفضيل اسماء الله بعضها على بعض فقال قوم
لا فضل لبعض على بعض لان الكل كلام الله عز وجل وكذلك اسماؤه لا مفاضلة بينها
ذهب الى هذا الشيخ ابو الحسن الاشعري والقاضي ابو بكر بن الطيب وابو حاتم البستي
وجماعة من الفقها وروي معناه عن مالك واولوا ما ورد دالا على التفضيل وقال
قوم بالتفضيل وان ما تضمنه قوله تعالى والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم واية
الكرسي واخر سورة الحشر وسورة الاخلاص من الدلالات على وحدانيته وصفاته
ليس مثلا موجودا في تبت يدا ابي لهب وكذلك ليس مدلول هو الاول والاخر
والظاهر والباطن كمدلول ومن الابل اثنين ومن البقر اثنين قال القرطبي فالتفضيل منه
انما هو بالمعاني العجيبة والله اعلم وكثرتها لا من حيث الصفة اي لا من حيث كونه كلا
تعالى وصفة قايمة بذاته فالكل فيه سوا لا تتفاوت قال وهذا هو الحق وان كان
قد تقرر ان لقاري القران لكل حرف عشر حسنات لكن وان حصل التساوي في دخول
الجنات فالتفاوت متحقق في الدرجات لتفاوتهم في المعارف والمفهومات وممن قال
بالتفضيل اسحق بن راهوية وغيره من العلما والمتكلمين وهو اختيار الحليمي وابن الحصار
وغيرهم واستدلوا على ذلك باحاديث كحديث سعيد بن المعلى وابي وغيرهما قال
ابن الحصار عجبي ممن يذكر الاختلاف مع هذه النصوص وقال ابن العربي في قوله عليه
السلام ما انزل الله في التوراة ولا في الانجيل مثلها اي ام القران وسكت عن ساير الكتب
كالصحف المنزلة والزبور وغيرها لان هذه المذكورة افضلها واذا كان الشي افضل الا نفل
كان افضل الكل انتهى قلت فيه تصريح بان التوراة والانجيل افضل من الزبور وظاهر
كلام شرح العقايد التسوية والله اعلم ص واحمد معراجه المشهور بشخصه مستيقظا الى السما
ثم الى العلى يرقى وسما • حق وقطعا انه قد اسرى • به الى الاقصى بنص الذكر •
وهل راى بالقلب او بالبصر • فيه خلاف ومحل النظر • في نصر كل بالدليل عرفا •
وكيف ما كان نجاز الشرفا • ش قال في العقايد والمعراج لرسول الله صلى الله عليه وسلم
في اليقظة بشخصه الى السما ثم الى ما شا الله من العلى حق وقد نظمت ذلك وذدت

عليه

عليه تفصيلا ذكره في الشرح فليات به قال في شرح قوله حق ثابت بالخبر المشهور حتى
ان منكره يكون مبتدعا وانكاره وادعا استحالته انما يبتني على اصول الفلاسفة
والا فالخرق على السماوات جايز والاجسام متماثلة يصح على كل ما يصح على الاخر والله
تعالى قادر على الممكنات كلها فقوله في اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان
في المنام على ما روي عن معاوية انه سيل عن المعراج فقال كانت رويا صالحة وروي
عن عايشة رضي الله عنها انها قالت ما فقد جسد محمد ليلة المعراج وقد قال الله تعالى وما
جعلنا الرويا التي اريناك الا فتنة للناس واجيب بان المراد بالرويا بالعين والمعنى
ما فقد جسده عن الروح بل كان معه وكان المعراج للجسد والروح جميعا وقوله بشخصه
اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج في المنام او بالروح
ليس مما ينكر كل الانكار والكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار بل وكثير من المسلمين
قد ارتدوا بسبب ذلك وقوله الى السما اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج في اليقظة
لم يكن الا الى بيت المقدس على ما نطق به الكتاب وقوله ثم الى ما شا الله تعالى اشارة الى
اختلاف اقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل الى
طرف العالم فالاسرا وهو من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب والمعراج
من الارض الى السما مشهور ومن السما الى الجنة او العرش او غير ذلك آحاد ثم الصحيح
انه صلى الله عليه وسلم انما راى ربه بفواده لا بعينه انتهى قلت اشار في المعراج الى
امرين احدهما اثبات الجواز واليه اشار بقوله وانكاره وادعا استحالته الى قوله قادر
على الممكنات كلها وقوله والاجسام متماثلة الخ اما ان يكون تنبيها على جواز الخرق
والالتيام على الافلاك لما انها اجسام والاجسام يجوز عليها ذلك كما نشاهده في كثير منها
وهي متساوية فما جاز في البعض جاز في الاخر ويحتمل ان يكون قد اراد به التنبيه
على ان الحركة البالغة في السرعة الى هذا الحد ممكنة وحصولها في جسده الشريف عليه
السلام ليس ممتنعا لبيان الامكان انه ثبت في الهندسة ان الفلك الاعظم يتحرك في
لحظة واحدة ثلاثة الاف فرسخ واللحظة هي القدر الذي يرفع الفرس الشديد جالي
ركضه يده فيه الى ان يضعها وان طلوع القرص يحصل في زمان لطيف سريع مع عظم
جرم الشمس والقمر وثبت ان الريح كانت تسير سليمان عليه السلام الى المواضع البعيدة
في الاوقات اليسيرة وانه تعالى احضر عرش بلقيس من اقصى اليمن الى الشام في مقدار
لمح البصر وانه صعوده لو كان ممتنعا لكان نزول جبريل عليه السلام ايضا ممتنعا

فيلزم الطعن في النبوة وما يقال من ان المراد من نزول جبريل زوال الحجب عن روح النبي صلى الله عليه وسلم لتظهر المكاشفات في روحه عما كان في روح جبريل وهو التلقف الروحاني هو قول الفلاسفة والمسلمون معترفون بان جبريل جسم وان نزوله عبارة عن الانتقال من الافلاك الى مكة فثبت ان الحركة السريعة ممكنة الوجود فلا يمتنع حصولها في جسده المطهر كما اشار اليه من تماثل الاجسام الخ والامر الثاني الوقوع وهو قطعي الى بيت المقدس مشهور الى السما احاد الى ما وراء ذلك كما ذكر قال بعضهم قوله ان الاول قطعي يشعر بان منكره كافر واما الثاني فانكاره ضلالة واما الثالث فليس فيه كفر ولا ضلالة وقال ان كون الاول قطعي مستند الى الاية وهو مبني على ان العبد اسم للجسد والروح كقوله ارايت الذي ينهى عبدا اذا صلى وانه لما قام عبد الله وفيه ما لا يخفى انتهى واشرت بقولي وهل راى بالقلب او بالبصر الى الخلاف الذي وقع في ذلك بين الصحابة والعلما وانه اقيم على كل من المذهبين ادلة كثيرة ومحل ذلك كتب الحديث والاثار وقد مر بعض ذلك في كلام التفتازاني وتقدم له صحة القلبية وقد جعل بعضهم ذلك مبنيا على جواز رؤية الله تعالى في الدنيا وفيه خلاف قدمنا في بحث الرؤية قيل وفي هذا البنا نظر لان الخلاف هنا في رؤية مخصوصة وفي توثيق عرى الايمان للبارزي ان القول بثبوت الرؤية بالعين ههنا ليس فيه قاطع ولا نص والمعول فيه على ابني النجم والتنازع فيهما ماثور والاحتمال لهما ممكن ولا اثر قاطع متواتر عنه صلى الله عليه وسلم بذلك والاحاديث الواردة فيه بعضها مضطرب الاسناد والمتن وبعضها مختلف يحتمل مشكك وبعضها اخبر فيه الصحابي عن اعتقاد نفسه فان ورد حديث او نص بين في الباب اعتقد ووجب المصير اليه اذ لا استحالة فيه ولا تابع قطعي يرده والله الموفق ص وعصمة عدم خلق المعصية وللحكما باصلهم قالوا ملكة نفسية ذي الملكة عن الوقوع في الفجور ممسكة وقيل بل خصوص نفس او بدن تمنع عن اتيان ما لا يرضين وما يدل معجز فيه على صدقهم فالكذب فيه خطلا عمدا او هل يجوز هذا سهوا فعن ابي اسحق منع بروي ومعه جمع من الايمة ولابي بكر جوازه اثبت والكفر اجمعوا ثبوت العصمة منه وذا قبل وبعد البعثة وغيره كبيرة عمدا منع والسهو في تجويزه خلف سمع فالاكثرون جوزوا واختيرا خلاف ذا فطن له نصيرا عمدا صغيرة الى الجمهور جوازه اعز دون ما نكير واعز خلاف ذا الى الجبائي وتابعيه دون ما امترا كذا حكاه صاحب المواقف

و

واختير منع العمد فيها فاعرف والسهو جوز اتفاقا الا صغائر الخسة فامنع اصلا وجوز الجاحظ ذا ان ينهوا على اجتناب ذا لكي ينتهوا وقد عزي ذاك الى الاشيا عرة ولا حتى اهل اعتزال مختره والبعض للنسيان ايضا منعا رفقا لشانهم وما قد وقعا من ذاك في حديث ذي اليدين فجائز بالقصد للتبيين وهل يجوز قبل بعث ان يقع كبيرة الكثر ذا جا منع ش هذا مبحث عصمة الانبيا اعلم ان العصمة عند اهل السنة على ما يقتضيه اصلهم من اسناد الاشيا كلها الى الفاعل المختار ابتدا ان لا يخلق الله في الانسان ذنبا وفي المسايرة العصمة تخصيص القدرة بالطاعة فلا يخلق له قدرة المعصية وعند الحكما بنا على ما ذهبوا اليه من القول بالايجاب واعتبار استعداد القوابل ملكة نفسانية تمنع صاحبها عن الفجور ويتوقف على العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات قال الاصفهاني اعلم ان الهيئة النفسانية ان لم تكن راسخة سميت حالا وان كانت راسخة سميت ملكة والهيئة النفسانية التي تمنع صاحبها عن الفجور الذي هو ارتكاب المعاصي واجتناب الطاعات انما يصير ملكة بان يعلم صاحبها مثالب المعاصي اي معايبها ومناقب الطاعات لان الهيئة المانعة من الفجور اذا تحققت في النفوس وعلم صاحبها ما يترتب على المعاصي من المضار وعلى الطاعات من المنافع تصير راسخة لانه اذا علم مثالب المعاصي ومناقب الطاعات يرغب في الطاعات ويرغب عن المعاصي فيطيع ولا يعصي فتصير هذه الهيئة راسخة وتتاكد هذه الملكة في الانبيا بتتابع الوحي على تذكير ذلك العلم والاعتراض على ما يصدر عنهم سهوا والعقاب على ترك الاولى وتولى وقيل بل خصوص نفس اشرت به الى تعريف اخر للعصمة ذكره في الطوالع فقال وقيل هي كون الشخص بحيث يمتنع الذنب عنه بخاصية في نفسه او بدنه ومنع بانه لو كان كذلك لما استحق المدح على عصمته ولامتنع تكليفه وبقوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم ولولا ان ثبتناك انتهى واما قولي وما يدل المعجز الخ فهو اشارة الى مراتب العصمة للانبيا عليهم الصلاة والسلام وما وقع فيها من الخلاف والوفاق على ما في المواقف وشرحه المرتبة الاولى العصمة عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله تعالى وعليه اجماع اهل الملل والشرائع كلها اذ لو جاز الافترا في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال وفي جواز صدوره عنهم فيما ذكر سهوا خلاف فمنعه الاستاذ ابو اسحق وكثير من الايمة الاعلام لدلالة المعجزة على صدقهم في تبليغ الاحكام فلو جاز الخلف

في ذالك لكان نقضًا لدلالة المعجزة وهو ممتنع وجوزه القاضي ابو بكر مصيرًا منه الى
عدم دخوله في التصديق المقصود بالمعجزة فان المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو مستذكر
له عامد اليه واما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه
فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلالتها قلت المختار العصمة من السهو في ذلك ايضا
وقد حكي الامام الرازي في كتاب الاربعين الاجماع عليه كالعمد والله أعلم المرتبة الثانية
العصمة في الاعتقاد واليه اشرت بقولي والكفر اجمعوا الخ وحاصله ان الامة اجمعت
على عصمتهم عن الكفر مطلقا قبل النبوة وبعدها لا خلاف لاحد منهم في ذلك وجوز بعض
الخوارج صدور الكذب منهم وهو كفر عندهم فلزمهم تجويز ذلك نعوذ بالله وجوز
الشيعة اظهار الكفر تقية قلنا باطل قطعًا لان اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة
للضعف بقلة الموافق او عدمه وكثرة المخالف فلو جاز لافضا الى اخفاء الدعوة بالكلية
وترك تبليغ الرسالة وايضا منقوض بدعوة ابراهيم وموسى في زمن نمرود وفرعون
مع شدة خوف الهلاك المرتبة الثالثة العصمة من الكباير غير الكفر واليه اشرت بقولي
وغيره اي غير الكفر كبيرة عمدا منع وهذا مذهب الجمهور من المحققين والائمة ولم يخالف
فيه الا الحشوية قال في المواقف والاكثر على امتناعه سمعا وقالت المعتزلة عقلا المرتبة
الرابعة العصمة عنها سهوا قال في المواقف واما سهوا فجوزه الاكثرون قال الشريف
والمختار خلافه قلت وعليه مشى البيضاوي حيث قال واصحابنا منعوا الكباير مطلقا
وتبعه الاصفهاني ومشى عليه شيخ الوالد في المسايرة والله اعلم المرتبة الخامسة العصمة
عن الصغيرة عمدا وهو المختار وممن اختاره الامام الرازي في الاربعين قال والذي
نقوله ان الانبيا عليهم السلام معصومون في زمان النبوة عن الكباير والصغاير اما على
سبيل السهو فهو جايز انتهى قال في المسايرة قيل يجب عصمتهم عن الكباير مطلقا دون
الصغاير عمدا والمختار العصمة عنهما الا الصغاير غير المنفرة خطأ او سهوا انتهى وعزي
في المواقف جوازه الى الجمهور الا الجبائي قال الشريف والتجويز من الجمهور في غير صغاير
الخسة وهو ماخوذ من قول النظم الا صغاير الخسة فامنع اصلا اي عمدا او سهوا المرتبة
السادسة العصمة عن الصغيرة اصلا سهوا قال في المواقف واما سهوا اي صدور الصغاير ر
فهو جايز اتفاقا الا الصغاير الخسية قال الشريف وهي ما يلحق فاعلها بالاراذل والسفل
ويحكم عليه بالخسة ودناءة الهمة وقوله اتفاقا اي بين اكثر اهل السنة والاكثر المعتزلة
كذا قرره الشريف وجوز الجاحظ صدور الخسية سهوا بشرط ان ينبهوا فينتهوا عنه

قال

قال في المواقف وقد تبعه كثير من المتاخرين يعني متاخري المعتزلة كالنظام والاصم
وجعفر بن بشر قال وبه نقول نحن اي معشر الاشاعرة قلت اختار ابن السبكي من
المتاخرين العصمة عن الكباير والصغاير عمدا او خطأ قال ولسنا في هذه المسألة على
مشهور مذهب الاشعري بل نحن فيها مخالفون للمشهور من مذهبه موافقون للاستاذ د
ابي اسحق الاسفرايني من مقدمي الاشاعرة والشيخ ابي الفتح الشهرستاني والقاضي عيا ض
اليحصبي المالكي من متاخريهم والى هذا المذهب كان مذهب الشيخ الامام يعني والده
الشيخ تقي الدين رحمه الله قال وعليه ايضا من الحنفية الفقها غير انهم قالوا بامتناع
الصغاير وبتجويز الزلة والمختار المنع منهما جميعا ان صح الفرق بينهما قال وانا اميل
اليه وامنعهما جميعا قال وذهب الاستاذ ابو اسحق رحمه الله الى انه يمتنع عليهم النسيا ن
ايضا وقال هو نقص تنزه عنه منازلهم قال السبكي ولي في حديث ذي اليدين اعتقاد
قد تقصر عنه عقول كثير من الناس ثم ذكر ما حاصله انه عليه السلام جا بصورة النسيان قصدًا
تشريعا بالامر من الله تعالى وقد ذكر ابن الهمام في المسايرة نحو ذلك فقال ومن اهل
السنة من منع السهو عليه وصرح بان سلامه على ركعتين في حديث ذي اليدين كان
قصدا امنه وابيح له ذلك ليبين للناس حكم السهو قال والاصح جواز السهو في الافعال
عليه قال عليه السلام انما انا بشر انسى كما تنسون فاذا نسيت فذكروني وظاهر قوله
انما انسى لاسن لانه يورد عليه النسيان ويتصف به الا انه لا يقر عليه فيما هو امر
ديني بل ينبه واشرت الى هذه الجملة بقولي والبعض للنسيان الخ واشرت بقولي
وهل يجوز كذب قبله
وهل يجوز كذب الخ الى ان ما مر فيما بعد الوحي والاتصاف بالنبوة واما قبله ففي
المواقف عن اكثر اصحابنا وجمع من المعتزلة انه لا يمتنع ان يصدر عنهم كبيرة
اذ لا دلالة للمعجزة عليه ولا حكم للعقل ولا دلالة سمعية عليه وقال اكثر المعتزلة تمتنع
الكبيرة وان تاب ومنهم من منع المنفر والصغاير الخسية دون غيرها ص م
الباقلاني جاز ان لا يعلما في النوع الذي تقدما كذاك بعض من فروع قد نقل
في الفقه والكلام الا ان يخل بالعلم بالتوحيد لكن قيدا جواز ما قال بان لا يردا
تلك الفروع ومتى ما يخطر فعلم ذاك واجب لا تنكر وليس شرطا علمهم لغات من
اليه ارسلوا ومن ذا استثنين قومهم واشترطوا الذكوره فيهم وبعض لا وذات السو م
اي مريم قد نبئت عندهم وذا الذي الاكثر لا يسلم ولم يقع ارسال شخص قد كفر
ولا انثى فسقا وظلما وفجر بل كل ذي تقي شهير النسب مؤتمن معلم مؤدب ش

قال القاضي ابو بكر الباقلاني يجوز كون النبي غير عالم بشرايع من تقدمه وغير عالم
ببعض المسايل التي يعرفها الفقها والمتكلمون التي لا يخل عدم العلم بها بمعرفة التوحيد
وغير عالمين بلغات كل من بعثوا اليه الا لغة قومهم وجميع مصالح امور الدنيا ومفاسدها
في الحرف والصنايع وقولي لكن قد اشرت به الي ما ذكره شيخ الوالد رحمه الله في المسايرة
عقب نقله كلام الباقلاني هذا تعاقا ولا شك ان المراد عدم علم بعض المسايل لعدم الخطور
فاما اذا اخطرت فلا بد من علمهم واصابتهم فيها ان اجتهدوا ابتدا او انتها قال وكذا علم
للغيبات اي ليس شرطا الا ما اعلمه الله تعالي به احيانا وذكر الحنفية تصريحا بالتكفير
باعتقاد ان النبي يعلم الغيب لمعارضة قوله تعالي قل لا يعلم من في السموات والارض
الغيب الا الله واما قولي واشترطوا الذكورة فاشرت به الي ما ذكره في المسايرة ايضا
قال فيه شرط النبوة الذكورة وخالف بعض اهل الظواهر والحديث في الذكورة حتي
حكموا بنبوة مريم عليها السلام قال وفي كلامهم ما يشعر بان الفرق بين الرسول والنبي
بالدعوة وعدمها وعلي هذا لا يبعد لان اشتراط الذكورة لكون امر الرسالة مبنيا علي
الاشتهار والاعلان والتردد الي الجامع للدعوة ومبني حالهن علي التستر والقرار في
المنازل واما علي ما ذكر المحققون من ان النبي انسان بعثه الله ليبلغ ما اوحي اليه وكذا
الرسول فلا فرق وقد يخص الرسول بمن له شريعة وكتاب او نسخ لبعض شريعة متقدمة
انتهي وفيه ترجيح التسوية بين معني النبي والرسول كما في المواقف كما تقدم ثم كلامه
مشعر بان الاكثرين علي انكار نبوتها حيث نسب الخلاف الي بعض اهل الظواهر والحديث
وقولي ولم يبعث هو اشارة الي ان الذي صح عند اهل الخبر والتاريخ انه لم يبعث من اشرك
بالله طرفة عين ولا من كان فاسقا ظلوما وانما بعث من كان تقيا زكيا امينا مشهور
النسب حسن التربية قال في المسايرة والمرجع في ذلك قضية السمع ص

وتجب الايمان بالملايكه ❊ وحجة النقل به تمسكه ❊ وهم مطيعون بلا معصيه ❊
وامنع ذكورة ولا انوثه ❊ فامنع كذي في حقهم اذ لم يرثه ❊ عليه حجة وخالف من يقل
بانه يجوز كفر الواحد ❊ منهم ومسخه وان يستند ❊ لكفر ابليس نقل ذا حتي ❊
شاركهم في وصفهم فاستثني ❊ واحكم لهاروت وماروت بما ❊ في النص كل ملك قد كرما ❊
لم يكفرا ولا كبيرا فعلا ❊ بل عوتبا فابتليا وانزلا ❊ ش تجب الايمان بالملايكة وقد مر
ذكر حقيقة الملك عند اهل السنة وعند الحكما وقولي وحجة النقل اشرت به الي ما ورد
في الكتاب والسنة من الادلة علي وجودهم وقولي وهم مطيعون بلا معصيه اشرت

به

به الي عصمتهم وانهم لا يعصون الله ما امرهم ولا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون بكونه
لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون وقولي وامنع ذكورة الخ معناه ان الملايكة
عليهم السلام لا يوصفون بذكورة ولا انوثة اذ لم يرد بذلك نقل ولا دل عليه عقل وما
زعم عبدة الاصنام من انهم بنات الله محال باطل وافراط في شانهم كما ان قول اليهود ان
الواحد فالواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله بالمسخ تفريط وتقصير في حالهم
فان قيل ابليس قد كفر ابليس وكان من الملايكة بدليل صحة استثنايه منهم قلنا
لا بل كان من الجن ففسق عن امر ربه لكنه لما كان في صفة الملايكة في باب العبادة
ورفعة الدرجة وكان جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم صح استثناؤه منهم تغليبا واما
هاروت وماروت فالاصح انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتعذيبهما انما
هو علي وجه المعاتبة كما يعاتب الانبيا علي الزلة والسهو علي القول بجوازه وكانا
يعظان الناس ويقولان انما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر في تعليم السحر بل في اعتقاده
والعمل به بعد اما ذكره التفتازاني وما فيه من جواز تعليم السحر هو احد الاوجه
الثلاثة في مذهب الشافعي فيه قال النووي في الروضة يحرم فعل السحر بالاجماع
واما تعليمه وتعلمه ففيه ثلاثة اوجه الاول الصحيح الذي قطع به الجمهور انهما حراما
والثاني مكروه وهان والثالث مباحان ص والانبيا من اولا افضل عقيدة الاصحاب ذا
❊ عن الحليمي وفاق المعتزلي ❊ في عكس ذا وميل هذا النقل ❊ عن الامام لكن استثني من
❊ خلافهم نبينا فقد زكن ❊ اطلاق كونه للجميع فضلا ❊ وفيه الاجماع الامام نقلا ❊
❊ وفضلوا اعلي عموم البشر ❊ رسل ملايك وفيه ما امترى ❊ والنسفي الحنفي اورده ❊
❊ في اخر العقايد المعتمده ❊ ~~ما خاض فيه زمر الاشاعره~~ ❊ وضم تفضيل عموم البشر ❊
❊ علي عمومهم ولم نستنكر ❊ لكنه في الكتب المشتهره ❊ ما خاض فيه زمر الاشاعره ❊
❊ هذا ومن اصحابنا من قال في ❊ مسالة التفضيل بالتوقف ❊ وادرجت في سلك ما لم يجب
❊ فيه اليقين قاله في الشعب ❊ وتذ مضي عموم بعث احمد ❊ للانس والجن بلا تردد ❊
❊ والخلف في عمومه للملك ❊ ومنعه عن الحليمي حكي ❊ ش قال في المواقف لا نزاع في
تفضيل الانبيا علي الملايكة السفلية الارضية انما النزاع في الملايكة العلوية السماوية
فقال اكثر اصحابنا الانبيا افضل وقال الباقلاني والحليمي من اهل السنة الملايكة افضل
وعليه المعتزلة ونقل عن الامام فخر الدين الرازي رحمه الله ومن اصحابنا من استثني
من الخلاف المصطفي صلي الله عليه وسلم فقال انه افضل من الملك والبشر وهو خير الخلق

أجمعين وهذا هو المختار الذي يجب القطع به قال الشيخ تقي الدين السبكي ليست هذه
المسألة مما يجب اعتقاده ويضر الجهل به ولو لقي الله تعالى إنسان ساذجا من المسألة
بالكلية لم يكن عليه إثم قال ولد الشيخ تاج الدين رحمه الله فالناس ثلاثة رجل عرف
ان الانبيا افضل من الملايكة واعتقده بالدليل واخر جهل هذه المسئلة أو لم يشتغل بها
بالكلية وهذا لا ضرر عليهما وثالث فقنع بأن الملك افضل وهذا على خطر وهل
الساذج اسلم منه ام لا لانه لا اصابته للحق ان شا الله ناج من الخطر هذا موضع نظر
واما ما ذكرته من نقل الامام الاجماع على تفضيله صلى الله عليه وسلم فهو في تفسيره فقد
نقل فيه الاجماع على تفضيله على جميع العالمين واستثنوه من الخلاف في التفضيل
بين الملك والبشر وقولي وفضلوا على عموم البشر اشارة الى ما ذكره التفتازاني
في شرح العقايد من الاجماع على تفضيل رسل الملايكة على عامة البشر بل ذكر انه
ضروري وقد اورد ذلك النسفي في اخر العقايد وعليه تكلم التفتازاني بما ذكر
واما قولي وصح الخ فهو اشارة الى ما في العقايد للنسفي من تفضيل عامة البشر على عامة
الملايكة واستدل له التفتازاني في الشرح ولما ذكره في العقايد من ان رسل البشر افضل
من رسل الملايكة بوجوه الاول ان الله تعالى امر الملايكة بالسجود لادم عليه السلام على
وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية أرأيتك هذا الذي كرمت علي وانا خير
منه خلقتني من نار وخلقته من طين ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون
العكس الثاني ان كل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى وعلم ادم الاسما الاية ان
القصد منه الى تفضيل ادم على الملايكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم
الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على العالمين فالملايكة
من جملة العالم وقد خص من ذلك بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملايكة فبقي
معمولا به فيما عدا ذلك ولا خفا في ان هذه المسئلة ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية
الرابع ان الانسان يحصل الفضايل والكمالات العلمية والعملية مع وجود العوايق
والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات
ولا شك ان العبادة وكسب الكمال مع الشواغل والصوارف اشق وادخل في الاخلاص
فيكون افضل وتمسك المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الذاهبون الى تفضيل
الملايكة بوجوه الاول ان الملايكة ارواح مجردة كاملة بالفعل مبرأة عن مبادي
الشرور والافات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولى والصورة قوية على الافعال

العجيبة

العجيبة عالمة بالكواين ماضيها واتيها من غير غلط والجواب ان مبنى ذلك على الاصول
الفلسفية دون الاسلامية الثاني ان الانبيا مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيد ون
منهم كما بدليل قوله تعالى علمه شديد القوى وقوله تعالى نزل به الروح الامين ولا
شك ان المعلم افضل من المتعلم والجواب ان التعليم من الله والملايكة انما هم المبلغون
الثالث انه قد اطرد في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبيا وما ذلك الا
لتقدمهم في الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم في الوجود اولا ولان وجودهم
اخفى فالايمان بهم اقوى وبالتقديم اولى الرابع قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان
يكون عبدا لله ولا الملايكة المقربون فان اهل اللسان يفهمون من ذلك افضلية
الملايكة من عيسى عليه السلام اذ القياس في مثله الترقي من الادنى الى الاعلى يقال
لا يستنكف في هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم لا قايل
بالفصل بين عيسى عليه السلام وبين غيره من الانبيا والجواب ان النصارى استعظموا
المسيح بحيث يترفع عن ان يكون عبدا من عباد الله بل ينبغي ان يكون ابنا له لانه مجرد
لا اب له وقالوا كان يبرئ الاكمه والابرص ويحيي الموتى بخلاف ساير عباد الله من بني
ادم فرد عليهم بانه لا يستنكف المسيح ولا من هو اعلا منه في هذا المعنى وهم الملايكة
الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون باذن الله تعالى على افعال اقوى واعجب من ابراء
الاكمه والابرص واحياء الموتى فالترقي والعلو انما هو في امر التجرد واظهار الاثار
القوية لا في مطلق الشرف والكمال فلا دلالة على افضلية الملايكة وقولي لكنه الخ
اشرت به الى ان التفضيل الذي ذكره النسفي في المسئلة لم يذكر في الكتب المشهورة للا شاعرة
وقولي هذا ومن اصحابنا اشرت به الى قول ثالث في المسئلة وهو الوقف وبه قال
الكيا الهراسي وقولي وادرجت اي المسئلة في سلك ما لم يجب فيه التعيين كما تقدم وهو
ماخوذ من كلام البيهقي في الشعب حيث قال وقد روي احاديث المفاضلة بين الملك
والبشر ولكل دليل وجه والامر فيه سهل وليس فيه من الفايدة الا معرفة الشي
على ما هو عليه وقولي وقد مضى عموم بعث احمد اشرت به الى ما مر من قولي وبعث
خير الخلق للانام الخ وذكرته توطية لبقية المسئلة وهو انه عليه السلام هل بعث الى الخلق
اجمعين حتى الملايكة واعلم ان المراد بكونه بعث الى الخلق اجمعين بعثه الى المكلف
منهم وهذا يتناول الانس والجن والملايكة اما الاولون فبالاجماع وقد نقله الامام فخر
الدين في تفسير سورة البقرة في الجن ويدل له انهم قصدوه وسمعوا منه القران واخذ وا

تقف على عموم بعثته صلى الله عليه وسلم

عنه الشرايع وقال لكم كل عظم ومالم يذكر اسم الله عليه وفي التنزيل وما ارسلناك الا
رحمة كافة للناس وفي الصحيحين انه عليه السلام قال بعثت الي الاحمر والاسود
قيل المراد العرب والعجم وقيل الانس والجن واما الملايكة فجل خلاف ففي تفسير
الامام فخر الدين الرازي في سورة الفرقان دخولهم لقوله تعالى ليكون للعالمين نذيرا
والملايكة من العالمين وفي شعب الايمان للبيهقي انه عليه السلام ارسل الي الجن والانس
دون الملايكة ونقله عن الحليمي واقره ص

فصل في كرامات الاولياء

ولي الله العارف بالديان ووصفه بحسب الامكان مواظبا طاعاته مجتنبا
للنهي في اللذات ما ان رغبا ش هذا التعريف للولي ذكره في شرح العقايد فقال
والولي هو العارف بالله تعالى وصفاته حسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب
عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات انتهي وقال الغزالي الولي
من العباد من يحب الله ورسوله ويحب اولياءه ويبغض ويبغض اولياءه ويعادي
اعداءه ومن اعدايه النفس والشيطان فمن خذلهما ونصر امر الله تعالى ووالى اولياءه
وعادى اعداءه فهو الولي من العباد ص فان بدا على يديه خارق فهو كرامة وهذه
ما بينه وبين ما يعجز ان ليس التحدي بالكرامة اقترن واهل الاعتزال هذا انكروا
وعن ابي اسحق ذاك يؤثر والامدي وابو المعالي قد انكرا بنسبة ذا المقال
اليه بل مذهبه ليستنصل لنحو احياء ميت وقد نقل عن القشيري مثله وضعفا
هذا وجمهورهم قد خالفا وان بدا الخارق من غير الولي كفاسق او ملحد مضلل
فهو للاستدراج لا كرامه بل هو للمكر به علامه وان بدا على يد الولي معجز اظهر
اعني به متبوعه اذ ما ربي الا بكونه له مصدقا ش الامر الخارق للعادة ينقسم
اربعة اقسام معجزة وكرامة ومعونة واهانة فالمعجزة على يد النبي مقرونة بدعوى
النبوة كما مر والكرامة على يد الولي غير مقرونة بذلك والمعونة على يد من لم يصل
الي درجة الولاية كما يقع من الخوارق في تخليص بعض العوام من المحن والمكاره فليس
بكرامة لعدم الوصول الي رتبة الاهانة على يد الكاذب تكذيبا له كما روي ان مسيلمة
دعا لاعور ان يبصر عينه العورا فعميت عينه الصحيحة وفي شرح المقاصد ان النفس
ربما تكون شريفة قوية تطلب خيرا فتدعو اليه فيستحق بنيها واستعدادها
ترجيحا لوجود بعض الممكنات فيوجد وامثال هذه اذا صدرت عن نفوس خيرة شريفة
فان كانت مقرونة بدعوى النبوة فمعجزات والا فكرامات وقد يكون لبعض النفوس

خاصية

خاصية تحدث فيما ابجها اذي ظاهرا فهو الاصابة بالعين وقد تستعين النفس
في احداث الغرايب بمزاولة اعمال مخصوصة وهي السحر او تقوي ببعض الروحانيات
وهي العزايم او بالاجرام الفلكية وهي دعوات الكواكب او بمزج القوي النفسانية
بالارضية وهي الطلسمات او بالخواص العنصرية وهي النيرنجات او بالنسب الرياضية
وهي الحيل الهندسية وقد يركب بعض هذه مع بعض كجر الاثقال والالات ونحو ذلك
مما يستعان عليه بمجموع الخواص العنصرية والنسب الرياضية انتهي وقال في شرح
العقايد بعد ذكر معني الولي وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن
لدعوى النبوة فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون
مقرونا بدعوي النبوة يكون معجزة واشرت بقولي واهل الاعتزال الي ذكر مذهب
المخالفين في اثبات الكرامة قال الامام الرازي في الاربعين المعتزلة ينكرون كرامات
الاوليا ووافقهم الاستاذ ابو اسحق منا واكثر اصحابنا يثبتونها وبه قال ابو الحسن
البصري من المعتزلة وقولي والامدي وابو المعالي اشرت به الي انهما نقلا الامام
الرازي عن الاستاذ نقل عنه الامدي وامام الحرمين خلافه وذلك انهما حكيا انه
انما انكر منها ما كان معجزة لنبي كاحياء الموتي وقلب العصي حية وفلق البحر ونحوها
اما اجابة دعوة وموافاة ماء في بادية في غير موضع المياه ونحو ذلك فلا ينكره
والي نحوه ذهب القشيري فانه قال في الرسالة ان كثيرا من المقدورات يعلم
اليوم قطعا انه لا يجوز ان تظهر كرامة لولي لضرورة او لشبهه ضرورة منها حصول
انسان لا من ابوين وقلب جماد بهيمة وامثال هذا يكثر انتهي قال الزركشي مذهب
القشيري مذهب ضعيف والجمهور على خلافه وقد انكروه على القشيري حتى ولده
ابو نصر في كتابه المرشد فقال قال بعض الايمة ما جاز وقوعه معجزة لنبي لا
يجوز تقديره وقوعه كرامة لولي كقلب العصا ثعبانا واحياء الموتي والصحيح تجويز
جملة خوارق العادات كرامة للاوليا وفي الارشاد لامام الحرمين مثله وفي شرح مسلم
للنووي ان الكرامات تجوز بخوارق العادات على اختلاف انواعها ومنعه بعضهم
وادعي انها تختص بمثل اجابة دعا وهذا غلط من قايله وانكار للحس بل الصواب
جريانها بقلب الاعيان ونحوه انتهي والدليل على حقيقة الكرامة ما تواتر من كثير
من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصا الامر المشترك وان كانت
التفاصيل احادا وايضا الكتاب ناطق بظهورها من مريم ومن صاحب سليمان عليه

وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز وقولي وان بدا الخارق من غير الولي
اشرت به الى ما تقدم من ان ما يظهر من الخوارق علي يد الكافر او الفاسق ان ظهر
ذلك فليس كرامة وانما هو للاستدراج مكرا به وقد يكون تنبيها للفاسق ولطفا
من الله تعالي لتقوية ايمانه فيرجع اليه تائبا وقولي وان بدا علي يد الولي الخ اشرت
به الي جواب شبهة المعتزلة المنكرين لكرامة الاوليا وهي انه لو جاز ظهور خوارق
العادات من الاوليا لاشتبهت بالمعجزة فلم يتميز النبي من غير النبي وجوابه ان ما
ظهر من الخوارق علي يد ولي من امة رسول هو كرامة للولي ومعجزة للرسول الذي
ظهرت بفعله الكرامة لذلك الواحد من امته لانه يظهر بها انه ولي ولن يكون وليا
الا وان يكون محقا في ديانته وديانته الاقرار برسالة رسوله مع الطاعة له في
اوامره ونواهيه حتى لو ادعي هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم
يكن وليا ولم يظهر ذلك علي يده فالحاصل ان الامر الخارق هو بالنسبة الي النبي معجزة
سوا ظهر من قبله او من قبل آحاد امته ومن قبل الولي كرامة لخلوه عن دعوي
نبوة من ظهر ذلك من قبله فالنبي لا بد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق
العادات ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات بخلاف الولي ص والانبيا لا ولي يصل
الي مقامهم فهم قد فضلوا بالوحي والتبليغ للاحكام ورؤية الملايك الكرام
وغيرها ورتبة الولي قد جازوا ومن خالف في هذا ابرد ولو رقي العبد الي اعلي الحب
لنيه غاية صفو القلب واختار الايمان ولم يناقض فاعتقدن انه لا يرتقي
الي سقوط الامر والتكليف بل ربما يزاد للتشريف شـ قال في العقايد ولا يبلغ
ولي درجة الانبيا قال في الشرح لان الانبيا معصومون مامونون عن خوف الخاتمة
مكرمون بالوحي ومشاهدة الملك مامورون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام بعد
الاتصاف بكمالات الاوليا فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي افضل
من النبي كفر وضلال نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية
بعد القطع بان الولي متصف بالمرتبتين وانه افضل من الولي الذي ليس بنبي انتهي
قلت ونسب الي بعض من ينتمي الي التصوف ان الولي افضل من النبي لان الولاية
نسبة العبد من الله ولا شك ان النسبة في النبي والرسول اكمل ومن نظر الي خصايص
الانبيا والكمالات الحاصلة لهم فوق الاوليا وخصايص الرسالة والكمالات الحاصلة
لهم فوق الانبيا لم يتردد في علو مرتبة النبوة عن مرتبة الولاية بما لا يكاد يوصف

واسم

والله اعلم وقولي ولو رقي العبد الخ اشرت به الي ما في العقايد وشرحه قال في العقايد
ولا يصل العبد اي ما دام بالغا عاقلا الي حيث يسقط عنه الامر والنهي قال في الشرح
لعموم الخطابات الواردة في التكاليف واجماع المجتهدين علي ذلك وذهب بعض المتاخر بن
الي ان العبد اذا بلغ غاية المحبة واختار الايمان علي الكفر من غير نفاق سقط عنه
الامر والنهي ولا يدخله الله النار بارتكاب الكباير وبعضهم الي انه تسقط عنه العبا دات
الظاهرة وتكون عبادته بالتفكر وهذا كفر وضلال فان اكمل الناس في المحبة
والايمان الانبيا خصوصا حبيب الله صلي الله عليه وسلم مع ان التكاليف في حقهم اتم واكمل
واما قوله صلي الله عليه وسلم اذا احب الله العبد لم يضره ذنب فمعناه انه يعصمه من
الذنوب فلا يلحقه ضررها ص **الباب التاسع في الاسما الشرعية**
واحكامها الاسما الشرعية المستعملة في اصول الدين كالايمان والكفر والمومن والكا فر
والمعتزلة يسمونها اسما دينية لا شرعية تفرقة بينها وبين الالفاظ المستعملة في
الافعال الفرعية واما احكامها فكون الايمان يزيد وينقص اولا وهل تثبت واسطة
بين المومن والكافر اولا ص ومعني الايمان هو التصديق في لغتهم من غير قيد فاعرف ق
اذعان وقبول حكم المخبر وجعل هذا صادقا في الخبر ونسبة الصدق بلا اذعان
ليست بتصديق ولا ايمان ومن يكن مصدقا بالجنان مكفر فكونه لانه
بات علي تكذيبه اماره كمن غدا في وسطه زناره يشد باختياره او للصنم
يسجد فعله لتكذيب علم شـ معني الايمان في اللغة التصديق قال التفتازاني
اي اذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقا افعال من الامن كان حقيقة امن به امنه
التكذيب والمخالفة يعدي باللام كما في قوله تعالي حكاية وما انت بمومن لنا اي مصدق
وبالبا كما في قوله صلي الله عليه وسلم الايمان ان تومن بالله الحديث اي تصدق وليس حقيقة
التصديق ان يقع في القلب نسبة الصدق الي الخبر او المخبر من غير اذعان وقبول
بل هو اذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم علي ما صرح به الامام الغزالي
رحمه الله وبالجملة المعني الذي يعبر عنه في الفارسية بگرويدن وهو معني التصد يق
المقابل للتصور حيث يقال اوايل علم الميزان العلم اما تصور او تصديق صرح بذلك
رييسهم ابن سينا قلت نقل عن المحققين انه ليس لليقين حال الحكم تاثير وفعل بل
اذعان وقبول للنسبة وادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فهو من مقولة
الكيف فان اراد بالايمان انه اذعان وقبول اختيارا كما يشير اليه قوله بحيث يقع عليه

اسم التسليم فلا نسلم ان التصديق المنطقي كذلك وان اراد انه اذعان وقبول مطلقا
وهو التصديق المنطقي فلا نسلم ان الايمان عبارة عنه كيف والمحققون من المعتنين
تحقيق معنى الايمان ذهبوا الى انه ليس عبارة عن التصديق المنطقي بل ربط القلب
على ما علم من اخبار المخبر وجزم بعضهم بان التسليم الذي فسر به الامام الغزالي التصديق
ليس من جنس العلم بل امر وراءه وقد صرح في شرح المقاصد بان المذهب انه غير العلم
والمعرفة لان من الكفار من كان يعرف الحق ولا يصدق به عنادا واستكبارا قولي
ومن يكن مصدقا الخ اشرت به الى انه لو حصل التصديق المذكور لبعض الكفار
كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئا من امارات التكذيب والانكار
كما لو فرضنا ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم واقر به ومع ذلك
شد الزنار بالاختيار او سجد للصنم بالاختيار نجعله كافرا لما ان النبي صلى الله عليه وسلم
جعل ذلك علامة التكذيب والانكار كذا قاله التفتازاني وسيأتي ان شاء الله تعالى
له في النظم مزيد تحقيق ص والاشعري مرة قد فسره بانه المعرفة المقرره
وردوا بالقطع بكفر طايفة لعدم الاذعان ممن عرفه وانها دون اختيار توجد
اذ مدعي نبوة يشاهد بمعجز اظهر على يلزم تصديقه دون اختيار يعلم
وقوله فاعلم يريد التكسب لذلك العلم بفعل السبب فان يقع ذا العلم دفعيا فلا
بد من التكسب له ليحصلا ورده شيخي واختار ان يكفيه ان ناهبا ذا اقترن
ومرة نفسي قول ضمنا معرفة بواجب لربنا فليس بد من حصول المعرفة
والانقياد فهو تتميم الصفة ش اختلفوا في التصديق بالقلب الذي هو جزء مفهوم
الايمان على ما سيبين اهو من باب العلوم والمعارف او من باب الكلام النفسي ونقل
الامران عن الاشعري رحمه الله قال صاحب القنية اختلف جواب ابي الحسن في معنى
التصديق فقال مرة هو المعرفة بوجوده والهيته وقدمه وقال مرة التصديق قول
في النفس غير انه يتضمن المعرفة ولا يصح دونها وقد اشرت الى حكاية المذهبين بقولي
والاشعري مرة قد فسره وبقولي بعد ذلك ومرة نفسي قول الخ وقولي وردوا الاول
وهو ان التصديق من باب العلوم والمعارف بالقطع بكفر طايفة كبيرة من اهل الكتاب
مع علمهم بحقية رسالته عليه السلام وما جاء به كما اخبر عنهم تعالى بقوله الذين آتيناهم
الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون في آي
كثيرة وبان الايمان مكلف به والتكليف انما يتعلق بالافعال الاختيارية والمعرفة

مما

مما يثبت بلا اختيار كمن وقعت مشاهدته على من ادعى النبوة واظهر المعجزة فلزم
نفسه عند ذلك العلم بصدقه والى ذلك اشرت بقولي وانها اي المعرفة دون اختيار
الخ وقولي يشاهد صفة لمدعي وقولي بمعجز اظهر حذف فيه مفعول اظهر والتقدير بمعجز
اظهره ذلك المدعي وقولي على مفعول ليلزم والتقدير يلزم على تصديقه دون اختيار
كما تقدم وقولي وقوله فاعلم الخ جواب سؤال تقريره ان يقال اذا كانت المعرفة مما
يثبت بلا اختيار فكيف يصح التكليف بها في قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فاشرت
الى الجواب بان المراد التكسب ذلك بفعل اسبابه حتى لو وقع العلم دفعيا احتاج الى
تحصيله مرة اخرى كسبا على ما هو ظاهر كلام بعضهم قال في المسايرة وفيه نظر بل اذا
حصل كذلك اي دفعيا كفى ضم الانقياد اليه وذلك التكليف الكاين بتعاطي اسباب
العلم انما هو لمن لم يحصل له العلم فاذا حصل هو سقط ما وجوبه لاجله قال في المسايرة
وذهب امام الحرمين وغيره الى انه من قبيل الكلام النفسي وقد تقدم قول الاشعري
به حيث قال التصديق قول نفسي غير انه يتضمن المعرفة ولا يصح دونها قال
في المسايرة وارتضاه القاضي فان التصديق والتكذيب والصدق والكذب بالاقوال
اجدر ثم يعبر عن تصديق القلب باللسان انتهى وظاهر عبارة الشيخ ابي الحسن انه
كلام للنفس مشروط بالمعرفة ويحتمل انه المجموع من المعرفة وذلك الكلام النفسي
فلا بد في تحقق الايمان من المعرفة اعني ادراك مطابقة دعوى النبي للواقع ومن
امر آخر وهو الاستسلام والانقياد لقبول الاوامر والنواهي المستلزم للاجلال
وعدم الاستخفاف لما ذكرنا من ثبوت تلك المعرفة مع قيام الكفر والى ذلك اشرت
بقولي فليس بد الخ ص وليس الاقرار يجزيه بلى وجوده شرط لان يجري على
مصدق احكامه الجليه ككون انثاه له محلله وبعضنا يوافق النعمان
في كون الاقرار من الاركان وصاحب العمدة منهم وافقنا في كونه شرطا واتفقا
على اعتباره ان طلبا منه اتى به والا وجبا حكم بكفره عنادا واحتيج
سقوطه لعاجز التكلم كمكره وان جعلته ركنا وقول كرامية يستغني
باللفظ في تسمية بالمومن فان يكن مطابق المبطن فمومن ناج والا كما
حقق من مذهبهم فليعلما يرجع للنزاع في التسميه بمومن لا باعتبار اللغه
واعتبر الخوارج الاعمال في مفهوم الايمان وقالوا ينتفي بالذنب والغزالي اليه ذهب
وليس هذا عين قول ينسب للشافعي وايمة السلف من اعتبارها واقرار سلف

اذ هي ركن كامل الايمان، فاصلة تنفي مع العصيان، ش اعلم ان المختار عند جمهور
الاشاعرة أن الايمان هو التصديق بالقلب فقط، واما الاقرار باللسان فليس جزؤا
من مفهومه وانما هو شرط لاجراء الاحكام في الدنيا وانما جعل شرطا لان التصديق
أمر باطن لا بد له من علامة، فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله
وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس
قال في شرح العقايد وهذا هو اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله واليه ذهب جمهور
المحققين والنصوص معاضدة لذلك وقولي وبعضنا اشرت به الى المذهب الثاني في
المسئلة وهو ان الاقرار باللسان ركن ايضا كالتصديق القلبي، وعليه جرى في العقايد
حيث قال والايمان هو التصديق بما جاء من عند الله والاقرار به قال في الشرح اي باللسان
الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط اصلا والاقرار قد يحتمله كما في حالة الاكراه،
قال في المسايرة في هذا المذهب وهو منقول عن ابي حنيفة، ومشهور عن اصحابه
وبعض المحققين من الاشاعرة قالوا لما كان الايمان هو التصديق والتصديق كما يكون
بالقلب يكون باللسان فيكون كل منهما ركنا في الباب فلا يثبت ايمان الا بهما الا عند
العجز وهذا الاحتياط واقع عليه والنصوص دالة عليه وقولي وصاحب العمدة اشرت
به الى ان صاحب العمدة، قال الايمان هو التصديق فمن صدق الرسول فيما جاء به فهو
مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى، والاقرار شرط اجراء الاحكام قال في المسايرة هذا
بعينه هو القول المختار للاشاعرة قال واتفق القايلون بعدم اعتبار الاقرار على
ان يعتقد انه متى طولب به اتى به، فان طولب به فلم يقر فهو كفر عناد، وهذا
ما قالوا ان ترك العناد شرط وفسروا به انتهى، قلت نقل العراقي في شرح جمع الجوامع
عن الاشعري واكثر المتكلمين كالقاضي ابي بكر، والاستاد ابي اسحق انه لا يكفي مجرد
التصديق بالقلب مع القدرة على الاقرار باللسان ولا يحصل الايمان الا بمجموعهما فان
القول مامور به كالاعتقاد، قال تعالى قولوا امنا بالله وقال عليه الصلاة والسلام،
امرت ان اقاتل الناس حتى يشهدوا ان لا اله الا الله فان عجز عن التلفظ لخرس
او اخترام منية قبل التمكن منه صح ايمانه وان عرض عليه التلفظ فابى مع القدرة
كابي طالب لم يكن مؤمنا بالاتفاق، وكذا ان لم يعرض عليه عند الجمهور، ومال الغزالي
الى انه يكفيه قال وكيف يعذب من قلبه مملوء بالايمان وهو المقصود الاصلي غير
انه لخفائه نيط الحكم بالاقرار الظاهر، وعلى هذا فهو مؤمن عند الله تعالى غير مؤمن

في احكام الدنيا عكس المنافق، وهو ظاهر كلام شيخه في الارشاد ايضا وعلى المشهور
فالتلفظ مع القدرة هل هو شرط الايمان او شطر له بمعنى انه احد ركنيه ويكون الايمان
هو المجموع وبالاول قال المتكلمون، وحكى الثاني عن اكثر السلف، ومنهم ابو حنيفة
والشافعي وكلام الغزالي يقتضي انه ليس بشرط ولا شطر ولا هو واجب من واجباته
انتهى، وقولي واحتم سقوطه لعاجز التكلم كمكره، قد مرت الاشارة اليه وقولي ولو
جعلت ركنا اشارة الى ما تقدم من ان الاقرار باللسان وان جعل ركنا فهو يحتمل السقوط
بخلاف التصديق القلبي وقولي كراميه الخ اشرت به الى المذهب الثالث في المسالة
وهو منسوب الى الكرامية ان الايمان هو مجرد كلمتي الشهادة كذا في شرح العقايد،
لكن عندهم انه ان طابق القول الذي يكتفون به في حصول الايمان تصديق القلب
فهو مؤمن ناج والا فهو مؤمن مخلد في النار، فالنزاع في تسمية هذا مؤمنا شرعا
لا لغة بعد الاتفاق على ان المنجي هو التصديق القلبي وقولي واعتبر الخوارج الخ اشارة
الى المذهب الرابع في المسالة وهو مذهب الخوارج ان الايمان هو التصديق مع الطاعة
ولهذا كفروا باالذنب لانتفاء جزء الماهية وكذلك المعتزلة جعلوا الطاعات ركنا،
من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لا يكون مؤمنا حجتنا انه قد ورد في الكتاب والسنة
عطف الاعمال على الايمان، كقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات، مع القطع
بان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه، وورد ايضا
جعل الايمان شرط صحة الاعمال في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن
مع القطع بان المشروط لا يدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشئ بنفسه، وورد ايضا
اثبات الايمان لمن ترك الاعمال كما في قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا
مع القطع بانه لا تحقق للشئ بدون ركنه واشرت بقولي وليس هذا عين قول ينسب
الى المذهب الخامس في المسئلة، وهو مذهب جمهور المحدثين والمتكلمين، والفقهاء ان
الايمان تصديق بالجنان، واقرار باللسان، وعمل بالاركان، وليس هذا مساويا لمذهب
المعتزلة في جعل الاعمال ركنا من حقيقة الايمان، بل هي عندهم ركن من الايمان
الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان ونسب ذلك الى الشافعي رحمه الله
تعالى ص، هذا ومتعلق الايمان ما، جاء به محمد ذا علما، ضرورة عقيدة او عملا،
،وليس شرط ذاك ان يفصلا، اذ التفاصيل كثير فاكتفي، في ذاك بالاجمال باللطف الخفي،
ش اشرت بقولي هذا الى ما تقدم من البحث المتعلق بمفهوم الايمان اي تقضي هذا

البحث والبحث الثاني في متعلق الايمان اي المؤمن به وهو جميع ما علم بالضرورة مجيء
النبي صلى الله عليه وسلم به من عند الله اجمالا من اعتقادي او عملي اعني اعتقاد حقية
العملي وتفاصيل هذين كثير اذ حاصل ما في الكتب الكلامية والسنة هو تفاصيلهما
فاكتفي بالاجمال وهو ان يقر بان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله عن مطابقة جنانه
واستسلامه واما التفاصيل فما وقع في نهاية الملاحظة بان جذبه جاذب الي التعقل
وجب اعطاؤه حكمه من وجوب الايمان به قال التفتازاني ولا تنحط درجته اي الاجمالي
عن الايمان التفصيلي انتهى وقد علم من النظم معنى الايمان الشرعي وهو تصديق النبي
صلى الله عليه وسلم بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به وعلم ان المشرك المصدق
بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا الا بحسب اللغة دون الشرع لاخلاله بالتوحيد
واليه اشير بقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون وقد مر ذكر الخلاف
في اعتبار التصديق اللساني ص واختلفوا انه هل يقبل الايمان زيادة كذلك النقصان
الاشعري لا كذا النعمان اذ لا يزيد الجزم والاذعان والاشعري مذهب الاكثرين
اتباعه بقوله ذين زكن وبعضهم فرع ذا الخلف على ادخال الاعمال وذا التفريع لا
يقبل بل قال بذين القائل بانه التصديق فهو قابل ش هذا هو المبحث الثالث
في حكم الايمان واشتملت الابيات منه على مسئلة ان الايمان هل يزيد وينقص ام لا فنقل
عن ابي الحسن الاشعري رحمه الله انه لا يقبل الزيادة والنقصان وممن نقله ابن السبكي
في منع الموانع الكبير قال وما يذكر من قوة ايمان قوم وزيادته على اخرين معناه
انشراح الصدر بصفاء اليقين ووضوح البراهين وكثرة الواردات من الانوار وسبقه
الي ذلك ابو حنيفة النعمان رحمه الله وطائفة وذهب اكثر السلف الي ان الايمان يزيد
وينقص وعليه الامام احمد والبخاري وهو معزو في اكثر كتب مناقب الشافعي اليه
وموجود في شعره ايضا حيث يقول من ابيات غير اني لم يثبت عندي نص في المسئلة
وسأذكر من كلامه ما ينازع في هذا والذي يظهر لي ان الامامين مالكا والشافعي
لم يقضيا في المسئلة بنص يثبت وان نقل عنهما كل من القولين ونقل عن مالك الزيادة
دون النقصان وهو غريب ومذهب المعتزلة قاطبة انه يزيد وينقص فقد وافقوا
السلف لفظا غير انهم عند التحقيق اشد مخالفة لهم من الاشعري وابي حنيفة لان
السلف يقولون يزيد بكثرة الطاعة وينقص بالمعصية ثم المعصية لا تزيله بل العاصي
ما لم تكن معصيته كفرا مؤمن والمعتزلة يقولون ان المعصية اذا كانت كبيرة تزيل الايما ن

وتوجب

وتوجب الخلود في النار فاغلقوا باب مغفرة الله سبحانه التي وسعت كل شيء وخالفوا
صرائح القران والسنة ثم لما قيل لهم هذا معتقد للتوحيد مصدق بالنبوة قالوا هو
غير كافر لما ذكرتم وغير مؤمن لما ارتكب من المعاصي ومن هنا قالوا بالمنزلة بين المنزلتين
وهم في هذا كله مخالفون للسلف انتهى واختار امام الحرمين من الاشاعرة في كثير منهم
انه لا يزيد ولا ينقص وذهب عامتهم الي زيادته ونقصانه ذكره في المسايرة وذهب
الامام الرازي وكثير من المتكلمين الي ان البحث لفظي لانه فرع تفسير الايمان فان قلنا
هو التصديق فلا يقبلهما لان الواجب اليقين وانه لا يقبل التفاوت لا بحسب ذاته
لان التفاوت انما هو لاحتمال النقيضين واحتماله ولو بابعد وجه ينافي اليقين فلا
يجامعه ولا بحسب متعلقه لانه جميع ما علم بالضرورة مجيء الرسول به والجميع من حيث
هو جميع لا يتصور فيه تعدد والا لم يكن جميعا وان قلنا هو الاعمال اما وحدها
او مع التصديق فيقبلهما وهو ظاهر واعترض في المسايرة على هذا التفريع فان بلا
بل قال بزيادته ونقصانه كثير ممن صرح بانه مجرد التصديق لظواهر كقوله تعالى
زادتهم ايمانا ونحوه وعن ابن عمر قلنا يا رسول الله ان الايمان يزيد وينقص قال نعم
يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار وقالوا الا ما نومن من
ذلك بل اليقين الذي هو مضمون التصديق يتفاوت قوة في نفسه من اجلى البديهيات
الي اخفى النظريات القطعية ولذا قال الخليل عليه السلام حين خوطب بقوله اولم
تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي انتهى واجاب في المواقف عما احتج به الرازي لمنع قبول
التصديق الزيادة والنقصان بان قال التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين
اي بحسب الذات وبحسب المتعلق الاول القوة والضعف فان التصديق من الكيفيات
النفسانية المتفاوتة قوة وضعفا قولكم الواجب اليقين والتفاوت لا يكون الا
لاحتمال النقيض قلنا لا نسلم ان التفاوت لذلك الاحتمال فقط اذ يجوز ان يكون بالقوة
والضعف بلا احتمال للنقيض ثم ذلك الذي ذكرتموه يقتضي ان يكون ايمان النبي
واحاد الامة سواء وانه باطل اجماعا ولقول ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي
فانه يدل على قبول التصديق القلبي للزيادة كما سلف تقريره قال في المواقف والظاهر
ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين في كونه
ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل وعلى هذا فيكون التصديق
الايماني قابلا للزيادة واضح وضوحا تاما الثاني من وجهي التفاوت اعني ما هو

وانما هو اجلي عند العقل فنحن ولو سلمنا ثبوت ماهية المشكك وانما بها التفاوت
شدة كشدة البياض في الثلج بالنسبة الى الكاين في العاج ماخوذ في ماهية البياض
بالنسبة الى خصوص محل لا نسلم ان ماهية اليقين منه لعدم ما يوجبه ولو سلمنا
ان ماهية اليقين تتفاوت لا نسلم انه بمقومات الماهية بل بغيرها وقد ذكروا انه
يتفاوت باشراق نوره وتزايده فان كان زيادة اشراق نوره هو زيادة القوة والشدة
فلا خلاف في المعنى اذ يرجع النزاع الى الشدة والقوة التي اتفقنا على ثبوت التفاوت
بها زيادة ونقصانا هل هي داخلة في مقومات حقيقة اليقين او خارجة فقد اتفقنا
على ثبوت التفاوت بامر معين والخلاف في خصوص نسبته الى الماهية لا عبرة به وان
كان زيادة اشراقه غير زيادة القوة فالخلاف ثابت ومن الخوارج التي تثبت بها التفاوت
ما ذكره امام الحرمين حيث قال النبي يفضل من عداه باستمرار تصديقه يعني توالي
اشخاصه لاستمرار مشاهدة الموجب والجلال والكمال بخلاف غيره حيث يعزب عنه
ويحضر فيثبت للنبي واكابر المومنين اعدادا من الايمان لا يثبت لغيره الا بعضها فاستمرار
حضور الجزم قد يخال زيادة قوة في ذاته وليس اياه او اياه وليس داخلا على ما رددناه
انفا والى هذا ترد الظواهر من الاي والحديث وقول علي رضي الله عنه لو كشف الغطا
ما ازددت يقينا الظاهر في تصور زيادته الى الزيادة بما قلنا هذا ولما كان ظاهر
قول الخليل ولكن ليطمئن قلبي عدم الاطمينان وهو بناء في القطع وعدم التردد احتيج
الى تاويله فقيل الخطاب مع الملك ليطمئن قلبه انه جبريل والتامل اليسير ينفيه
فقيل زيادة الاطمينان ويرجع الكلام في معنى زيادته وجي ما تقدم وقيل طلب
حصول القطع في الاحيا بطريق اخر وهو البديهي بسبب وقوع الاحساس بهذا احسن
ولا يفيد في محل النزاع لاحد من الفريقين وحاصله انه لما قطع بذلك عن موجبه
اشتاق الى مشاهدة هذا الامر العجيب الذي جزم به بثبوته كمن قطع بوجود دمشق
وما فيها من اجنة يانعة وانهار جارية فنازعته نفسه في رؤيتها والابتهاج بمشاهدتها
فانه لا تسكن وتطمئن حتى يحصل مناها وكذا شانها في كل مطلوب مع العلم بوجوده
فليس تلك للمنازعة والتطلب ليحصل القطع بوجود دمشق اذ الغرض ثبوته
ص وليس الاستدلال شرط صحته فمن يقلد فيه قول مثبته بذاك جزما لا امترا فيه
فقد اتى بواجب يكفيه ش اشترت في هذب البيتين الى بيان حكم ايمان المقلد
قال في المسايرة واعلم ان الاستدلال ليس شرطا لصحة الايمان على المذهب المختار حتى

بحسب المتعلق التصديق التفصيلي في افراد ما علم مجي الرسول به جزء من الايمان
يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالاجمالي يعني ان افراد ما جا به متعددة وداخلة
في التصديق الاجمالي فاذا علم واحدا منها بخصوص وصدق به كان هذا تصديقا مغايرا
لذلك التصديق المجمل وجزءا من الايمان ولا شك ان التصديقات التفصيلية تقبل
الزيادة فكذلك الايمان والنصوص دالة على قبوله لهما بالوجهين معا واشرت بقولي
اذ لا يزيد الجزم الى ما في شرح العقايد حيث قال المقام الثاني ان حقيقة الايمان لا
تزيد ولا تنقص لانه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور
فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل حقيقة التصديق فسواء اتى بالطاعات
او ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه اصلا والايات الدالة على زيادة
الايمان محمولة على ما ذكره ابو حنيفة رحمه الله انهم كانوا امنوا في الجملة ثم ياتي فرض
بعد فرض فكانوا يومنون بكل فرض خاص وحاصله انه كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان
به وهذا لا يتصور في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم والايمان واجب اجمالا فيما علم
اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا خفا في ان التفصيلي ازيد واكمل وما ذكر من
ان الاجمالي لا ينحط عن درجته فانما هو في الاتصاف باصل الايمان وقيل ان الثبات
والدوام على الايمان زيادة عليه في كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان
كما انه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشي
لا يكون من الزيادة في شي كما في سواد الجسم مثلا وقيل المراد زيادة ثمرته واشراق
نوره وضياوه في القلب فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصي انتهى قال في المسايرة
والحنفية ومعهم امام الحرمين وغيره لا يمنعون الزيادة والنقصان باعتبار جهات
هي غير الذات بل بتفاوته تتفاوت المومنون وروي عن ابي حنيفة انه قال
اقول ايماني كايمان جبريل ولا اقول مثل ايمان جبريل لان المثلية تقتضي المساواة
في كل الصفات والتشبيه لا يقتضيه فلا احد يساوي بين ايمان احاد الناس وايمان
الملايكة والانبيا بل يتفاوت غير ان ذلك التفاوت بزيادة ونقص في نفس الذات او بامور
زايدة عليها منعوا الاول وقالوا ما يتخايل من ان القطع يتفاوت قوة انما هو راجع
الى جلايه فاذا ظهر القطع بحدوث العالم بعد ترتيب مقدماته كان الجزم الكاين فيه
كالجزم في قولنا الواحد نصف الاثنين وانما تفاوتهما باعتبار انه اذا لوحظ هذا كان
سرعة الجزم فيه ليس كالسرعة التي في الاخر خصوصا مع عزوب النظر فتخيل انه اقوى

صححوا ايمان المقلد ومنعه كثير وقيل أن يرى مقلد في الايمان بالله تعالى اذ كلام
العوام في الاسواق مشحونا بالاستدلال بالحوادث عليه وعلى صفاته والتقليد مثلا
أن يسمع الناس يقولون إن للخلق ربا خلقهم وخلق كل شيء ويستحق العبادة عليهم
وحده لا شريك له فيجزم بذلك لجزمه بصحة إدراك هؤلاء تحسينا للظن بهم وتكبيرا
لشانهم عن الخطا فاذا حصل عن ذلك جزم لا يجوز معه كون الواقع النقيض فقد
قام بالواجب من الايمان اذ لم يبق سوى الاستدلال ومقصود الاستدلال هو حصول
ذلك الجزم فاذا حصل ما هو المقصود منه تم قيامه بالواجب ومقتضى هذا التعليل
أن لا يكون عاصيا بعدم الاستدلال لانه وجوبه إنما كان ليحصل ذلك فاذا حصل
سقط هو غير أن بعضهم ذكر الاجماع على عصيانه فان صح فبسبب أن التقليد عرضة
لعروض التردد بعروض شبهة بخلاف الاستدلال فان فيه حفظه ولأن الصحابة
كانوا يقبلون إيمان عوام الامصار التي فتحوها من العجم تحت السيف أو لموافقة
بعضهم بعضا وتجويز حملهم ايانهم على الاستدلال بعيد في بعض الاحوال التي اذا انغلقت
يكاد يجزم العقل بعدم الاستدلال معها انتهى وقد عزي الى الاشعري أن ايمان المقلد
لا يصح وشنع اقوام عليه بأنه يلزمه أن يكفر غالب المسلمين لان الغالب عوام لا
إيمان لهم الا بالتقليد قال ابن السبكي في منع الموانع والمسئلة غير منصوصة للشيخ
وقد اختلف عليه اصحابه فقال قائلون منهم الاستاذ ابو القاسم القشيري هذا الكذب
على شيخنا رضي الله عنه وما هو والمعتزلة في هذه المسئلة الا سواء كل مكلف بعقد صحيح
مقيم وقال قائلون التقليد لا بد معه من ادنى تردد اذ ليس صاحبه على بصيرة تو جب
القطع الجازم وادنى التردد يضر فلا يصح ايمان المقلد وهذا يرفع الخلاف في المسئلة
فانه إن فرض ادنى تردد قطع بانه غير كاف لم يخالف في هذا الا ابو هاشم فانه زعم
أن ذلك القدر من التردد البعيد لا يضر وخرق في هذا اجماع اهل الحل والعقد ومن
الغريب انه مع ذلك يقول الاعتقاد الجازم المطابق لا يكفي الا اذا كان عن دليل وقد
خالف في الامرين طوائف الاسلام وادلة العقل والنقل فهذا خلاف لا يعبأ به وإنما
الخلاف في ايمان المقلد فالتحقيق انه لفظي فان من منعه فسر التقليد بانه اخذ مذهب
الغير مع عدم القطع وثلج الصدر بما يقوله كما يقلد عنق البهيمة وعدمها البيك وهي
لا تدري ماذا يفعل بها فان كان ايمان المقلد هكذا فهو ممزوج بالشك فلا يصح ومن ثم
أعلم الشافعي رضي الله عنه ابا اسمعيل المزني رحمه الله نهيه عن تقليده وتقليد غيره

وذاك

وذاك في الفروع فما الظن بعقائد الاصول ومن جوز ايمانه لم يجوز التقليد بغيره بهذا
بل جوز أن يكون المقلد قاطعا وربما زعم أن كل قاطع عنده دليل من نفسه وان
لم يستطع التعبير عنه على ما ستحرره ترجع الى انه مع التقليد قطع فلا يضر اذا حصل
القطع او لا قطع معه فيضر او الى انه هل مع القطع تقليد او عند ترقي المقلد الى القطع
يرتفع التقليد وربما قال هذا القائل لا تقليد الا في الظنون **تنبيه** لم يقل الشيخ
الاشعري ولا احد من اصحابه انه يشترط على كل احد معرفة الله بالدليل الذي يعتمده
المتكلمون المركب من مقدمتين ونتيجة على قانون النظر على ما يفعله علماؤهم ونظارهم
ولا يقول بذلك احد وهذا الذي لو قيل به لزم تكفير غالب الخلق وانما الذي قيل
به لو صح عقد مصمم ناشئ عن بصيرة ولو بادلة كامنة في القلب يجدها من نفسه
كل مسلم وإن لم يستطع التعبير عنها او استطاع بعبارة على غير طريق المتكلمين كما
قال الاعرابي البعرة تدل على البعير وآثار الاقدام تدل على المسير فهيكل علوي
بهذه اللطافة ومركز سفلي بهذه الكثافة أما يدلان على صانع خبير والحق انه لا يشترط
هذا القدر ايضا بل المعتبر علم جازم وقد يكون عن دليل وكذلك قد يكون عن علم
ضروري على ما اختاره كثير من المحققين وهو الصحيح فانه قد يحصل ذلك لبعض
أهل العناية وخالف فيه بعض المتكلمين وقال انه لا يحصل بالضرورة وقد يكون
الجزم لا عن ضرورة ولا عن دليل خاص وذلك كايمان العوام قال الشيخ الامام وهو
صحيح عند جمهور العلماء خلافا لابي هاشم واختلف في تسميته علما مع ذلك والمؤمنون
طبقتان احدهما العارفون بالله تعالى وهؤلاء درجات اعلاها درجة الانبياء
ثم الذين يلونهم من الصديقين ثم الذين يلونهم على درجاتهم ولا يعلم تفاوتها
ومقاديرها الا الله تعالى ومنهم من يحصل له ذلك ضرورة وهو نور يقذفه الله
في قلب من يشاء من عباده ومنهم من يحصل له بالاستدلال ولا بد فيه من مصاحبة
شيء من ذلك النور واهل الاستدلال على مراتب لا يعلمها الا الله تعالى ادناها ما
كان على طريقة المتكلمين كالاستدلال بالجواهر والاعراض وحدوث العالم ونحوه
وادلة هذا الصنف ايضا كثيرة لا يحصيها الا الله تعالى واحسن منها طريقة اهل
الحديث من اثبات المعجزة اولا وتصديق الرسول في كل ما اخبر به وانما كانت هذه
الطريقة احسن لانها اقرب والشكوك التي ترد عليها اقل ودفعها اسهل واهل
كلتا هاتين الطريقتين اهل كلام ونظر وقدرة على التحرير والتقرير ودفع الشبه

بالتفصيل واهل علم ومعرفة ومنهم من يستدل بدلائل الانفس والآفاق من غير
تقيد باوضاع الجدل لا على طريقة المتكلمين ولا اهل الحديث كل بحسب ما يترتب في
ذهنه من ملكوت السموات والارض ودلالتها على صانعها ويعرف ذلك معرفة
محققة ويقدر على تقريرها بحسب ما تيسر له وهذا ايضا من اهل العلم والمعرفة وان
لم يكن على طريقة الجدليين بل طريقة هذا انفع واسلم وهي طريقة السلف ومنهم
من يعرف تلك الادلة بالاجمال دون التفصيل فيرشده الى الجزم والتصميم ولكن
لجهله بالتفصيل لا يقدر على التقرير ودفع الشبه وهذا حال كثير من العوام فانه
قد تقرر في عقولهم لما شاهدوه من ملكوت السموات والارض وحدانية الله تعالى
وصدق رسوله صلى الله عليه وسلم في كل ما اخبر به بحيث لا يشكون في ذلك ولم يكلفوا
باكثر من ذلك والحاصل عندهم يسمى اعتقادا ويسمى علما لقيام الدليل الاجمالي عليه
وان سماه بعض الناس تقليدا ولا مشاححة في التسمية وان نازع في الاكتفاء به لم
يلتفت اليه لقيام الاجماع من زمن النبي صلى الله عليه وسلم الى اليوم على تقرير العوام
على ذلك بل اقول ان هذا ليس من العوام لاعتقاده الدليل الاجمالي بل هذا حال
كثير من الاولياء الذين لم يمارسوا العلوم ولهذا نرى كثيرا منهم تظهر عليه من
الكرامات والخوارق ما لا يرتاب فيه ولو سألته عن تقرير دليل لم يعرفه فهؤلاء
الاصناف كلهم من اهل المعرفة وهم من اهل الطبقة العليا. الطبقة الثانية
الذين لا دليل عندهم البتة لا اجمالا ولا تفصيلا بل عندهم عقيدة جازمة قد صمموا
عليها واخذوها عن آبائهم المؤمنين على ما نشأوا عليه من غير نظر اصلا وهذا في
نفسه عسر فان الظاهر ان الانسان اذا مضى عليه زمان لا بد ان ينظر ويحصل اليه
من الدلائل ما يحصل له به الالتحاق الى الطبقة الاولى فان فرض من ليس كذلك وليس
عنده الا تصميم تقليدي فهذا هو الذي ينبغي ان يكون محل الخلاف بين ابي هاشم
والناس فابو هاشم يقول بكفره وطايفة من اهل السنة يقولون بايمانه ولكنه
عاص بترك النظر والصحيح من مذهب اهل السنة انه ليس بعاص بل هو مؤمن
مطيع لان الله تعالى لم يكلفه الا الاعتقاد الجازم المطابق وقد حصل واما القيام
بتقرير الادلة ودفع الشبه فذاك فرض كفاية اذا قام به البعض سقط عن البا قين
ص والكفر قل مقابل الايمان اي عدم التصديق بالاذعان في بعض ما يجيئه به علم
ضرورة وعند كل قد حكم بانه مقابل ما فسرا ايمانه به وقد تقررا

وجود

وجود تصديق لنائم فلا تمنع منه ذا ولا ان غفلا اذ هو في تلها قد حصلا
وان بها عن الحصول ذهلا وطفلنا قل يؤمن فقد حكم له بتصديق ضرورة علم
ومؤمن مرتكب الكبيرة تخطئ من يرى تكفيره كذا الذي قرره في منزلة
ليست بايمان وكفر ضلله فليس الا مؤمن وكافر ش الكفر اعاذنا الله منه
خلاف الايمان قال في المواقف فهو عندنا عدم تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم
في بعض ما علم مجيئه به ضرورة وقولي وهو عند كل قد حكم الخ اشرت به الى ان الكفر
عند كل طايفة مقابل ما فسر به الايمان كما هو عندنا مقابل لما فسرناه به فمن قال
الايمان معرفة الله قال الكفر هو الجهل بالله وبطلانه ظاهر ومن قال الايمان هو
الطاعات كالخوارج وبعض المعتزلة قال الكفر هو المعصية وقولي وقد تقرر الخ
اشرت به الى حكم من احكام الايمان وهو انه باق في حال النوم والغفلة والغشية والموت
في القلب والذهول انما هو عن حصوله فان قيل كل من المذكورات ينافي التصديق
والمعرفة قلنا الشرع حكم ببقاء حكمها الى ان يعقبه صاحب المعرفة والتصديق الى
ابطالها باثبات ما جعل الشرع منافاته فيرتفع ذلك الحكم وخالف المعتزلة فقالوا
ان النوم والموت ينافي ذات المعرفة قال في المسايرة واذا قلنا ان النبوة من الانبا
والنبي معناه المنبئ عن الله تعالى فلا شك انه ليس منبئا في حال النوم ومبلغا
في حال السكوت والموت مع ان الحكم له بالنبوة باق الى الابد وان لم يبلغ عنه
الا مرة واحدة والاتفاق على ان حكم النكاح وسائر العقود باق مع فناء الايجاب
صح والقبول والحاجة فيما نحن اليه امس واما ان كانت النبوة مرتبة من القرب
يعتبر بها ايجاب التبليغ عن الله من اوحى اليه بذلك اجلالا من جعله الله ذلك
فهي بعينها باقية ابدا وصفا للروح انتهى وقولي وطفلنا هو جواب سؤال اورد
في شرح المواقف على تعريف الكفر بانه عدم التصديق الخ وتقريره ان اطفال المؤمنين
لا تصديق لهم فيلزم ان يكونوا كفارا لا مؤمنين وهو باطل وجوابه انا نقول انهم
مصدقون حكما لما علم من الدين ضرورة انه عليه السلام كان يجعل ايمان احد الابوين
ايمانا للاولاد واما قولي ومؤمن مرتكب الكبيرة فاشرت به الى مذهب اهل الحق
في مرتكب الكبيرة وهو ان ارتكابها لا يخرج العبد المؤمن عن الايمان لبقاء التصديق
الذي هو حقيقة الايمان ولا يدخله في الكفر وقال الخوارج مرتكب الكبيرة ليس
بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء على ان الاعمال عندهم جزء من

حقيقة الايمان كما مر لنا ما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي فلا
يخرج المؤمن عن الاتصاف به الا بما ينافيه ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة
او حمية او انفة او كسل خصوصًا اذا اقترن به خوف العقاب ورجا العفو والعزم
على التوبة لا ينافيه نعم اذا كان بطريق الاستحلال او الاستخفاف كان كفرا لكونه
علامة للتكذيب ولا نزاع في ان من المعاصي ما جعله الشارع امارة التكذيب وعلم كونه
كذلك بالادلة الشرعية كسجود الصنم والقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات
الكفر ونحو ذلك مما يثبت بالادلة انه كفر وبهذا ينحل ما يقال ان الايمان اذا كان
عبارة عن التصديق والاقرار ينبغي ان لا يصير المقر المصدق كافرا بشي من افعال
الكفر والفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب او الشك والثاني الايات والاحاديث الناطقة
باطلاق المؤمن على العاصي كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا
وقوله تعالى وان طايفتان من المؤمنين اقتتلوا الاية وهي كثيرة. الثالث اجماع الامة
من عصر النبي صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا بالصلاة على من مات من اهل القبلة من
غير توبة والدعا والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكباير بعد الاتفاق بان ذلك
لا يجوز لغير المؤمنين احتجت المعتزلة بوجهين الاول ان الامة بعد اتفاقهم على ان
مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في انه مؤمن وهو مذهب اهل السنة او كافر وهو
قول الخوارج او منافق وهو قول الحسن البصري فاخذنا بالمتفق عليه وتركنا المختلف
فيه وقلنا هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق والجواب ان هذا احداث
للقول المخالف لما اجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا
الثاني انه ليس بمؤمن لقوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا جعل المؤمن
مقابلا للفاسق وقوله عليه السلام لا يزني الزاني وهو مؤمن وقوله لا ايمان لمن لا
امانة له ولا كافر لما تواتر من ان الامة كانوا لا يقتلونه ولا يجرون عليه احكام المرتدين
ويدفنونه في مقابر المسلمين والجواب ان المراد بالفاسق في الاية هو الكافر فان
الكفر من اعظم الفسوق والحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر عن المعاصي
بدليل الايات والاحاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن حتى قال عليه السلام لابي
ذر لما بالغ في السؤال وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر احتجت الخوارج
بالنصوص الظاهرة في ان الفاسق كافر كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الكافرون وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وكقوله عليه

السلام

السلام من ترك صلاة واحدة متعمدا فقد كفر وفي ان العذاب مختص بالكافر لقوله
تعالى ان العذاب على من كذب وتولى لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى ان الخزي
اليوم والسوء على الكافرين الى غير ذلك والجواب انها متروكة الظاهر للنصوص
القاطعة بان مرتكب الكبيرة ليس بكافر والاجماع المنعقد على ذلك كما مر والخوار ج
خوارج عما انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم. ص هذا وقد احصيت الكباير
شرك وقتل النفس عمدا او الزنا سحر عقوق قذف من قد احصنا فرار زحم الجاد — الجرم
واكل مال لليتيم محترم وزيد اكل للربا والسرقه وشرب خمر في العذاب موبقه
وقيل ما كان حدي في المفسده اوزا داو نهي التي توعده عليه بالخصوص او ما قد — اصره
عليه عبد تكبيرا استغفر وضده ما استغفر الانسان عنه فحق ذا يصغر العصيان
وقيل بل هما اضافيان بنسبة للغير يعرفان والرافعي قد حكى وجهين في
كبيرة في الشرح كل اقتفي فقيل ذنب يلحق الوعيد صاحبه بالنص والتشديد
وقيل موجب لحد ونقل ميلا الى ترجيح ذا الحبر وصل بذلك الترجيح كون الاول
اوفق من ذا الثاني بالمفصل من العقوق ومقال الزور واعز خلاف المذهب المشهور
الى ابي اسحق فهو قد نفي كبيرا فيما به قد خولفا. ش قال في شرح العقايد
وقد اختلفت الروايات فيها اي الكبيرة فروي بن عمر انها تسعة الشرك بالله وقتل
النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار عن الزحف والسحر واكل مال اليتيم
وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وقد ذكرت التسعة على غير هذا الترتيب
لضرورة النظم وقولي وزيد اشرت به الى قوله في شرح العقايد بعد عد التسعة المذكو رة
وزاد ابو هريرة رضي الله عنه اكل الربا وزاد علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر
وقيل ما كان مفسدته مثل مفسدة شي مما ذكر او اكثر منه وقيل كل ما توعد عليه
الشارع بخصوصه وقيل كل معصية اصر عليها العبد فهي كبيرة وكل ما استغفر
عنها فهي صغيرة وقال صاحب الكفاية الحق انهما اضافيان لا يعرفان بذاتيهما
فكل معصية اذا اضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة وان اضيفت الى ما دونها فهي
كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر اذ لا ذنب اكبر منه وحكى الرافعي في شرح الوجيز
وجهين في معنى الكبيرة عن اصحاب الشافعي احدهما هي التي يلحق صاحبها الوعيد
الشديد بنص كتاب او سنة والثاني انها المعصية الموجبة للحد ونقل انهم الى ترجيح
هذا الثاني في النظم وهو الاول في كلامه اميل لكن قال ان الثاني وهو الاول في

النظم اي قولهم هي التي يلحق صاحبها الوعيد اوفق لما ذكروه عند تفصيل الكبائر
يعني انهم عند التفصيل ذكروا ما يصدق عليه لحوق الوعيد دون ايجاب الحد
كالعقوق وشهادة الزور واكل الربا واكل مال اليتيم وقطع الرحم ونحو ذلك مما
ليس موجبا للحد لكن يلحق صاحبه الوعيد الشديد وقولي واعز خلاف المذهب الخ
اشرت به الي ان المشهور اثبات كبيرة في المعاصي وانها تنقسم الي كبائر وصغائر
وذهب الاستاذ ابو اسحق الي انه ليس في المعاصي كبيرة والصحيح الاول قاله النووي
في اصل الروضة ص ونوع الكفر الي الانكار بالقلب واللسان للاقرار ن
وكفر جحد وهو ان لا يعترف بلفظه والقلب جزما معترف كفر العناد عدم التدين
مع علم قلب واعتراف الالسن ورابع كفر النفاق ان يقر بلفظه والجحد فيه مستتر
وكفر حيرة تباع الملل مع اختلافها واخذ العمل من كل ملة على التردد
يرجو النجاة بكل في غد ش الكفر على خمسة انحاء ذكر منها الواحدي اربعة وهي
كفر الانكار بان ينكر بقلبه ولسانه وهو كفر الاكثر وكفر جحود بان يعلم بالقلب
وينكر باللسان وعليه كثير من الاحبار والرهبان لما غلب عليهم من حب الرياسة
وكفر عناد بان يعلم بقلبه ويقر بلسانه ولا يتدين نحو كفر القائل ولقد علمت بان
دين محمد من خير اديان البرية دينا وكفر نفاق بان يقر باللسان مع جحود القلب
وفات الواحدي خامس وهو كفر الحيرة كما نقل عن الوزير ابراهيم بن هلال الصابي
كاتب الانشا ببغداد عن عز الدولة كان من الصابية ويحفظ القران ويصوم رمضان
ويتعبد بكثير من عبادات الملل ويقول انا افعل ذلك لاكون مع اي فرقة نجت يوم
القيمة وربما نقلت الحيرة ايضا علي غير هذا المنوال عن ابي العلاء المعري حيث قال
هفت الحنيفة والنصارى ما اهتدوا ويهود حارت والمجوس مضللة فقسمان اهل
الارض ذا عقل بلا دين واخر دين لا عقل له قلت وفاته قسم اخر وهو نفسه
فانه بمقتضي ما ذكره لا عقل له ولا دين نسال الله العافية من الضلاله ص
وهل يزيد الكفر كالايمان ويحكمن فيه بالنقصان او ذاك ممنوع عزي للشافعي
قبوله دين ولم يمتنع ش قال بن السبكي في منع الموانع الكبير بعد ذكر الخلاف
في زيادة الايمان ونقصانه ما قدمناه من الخلاف في الايمان هل يزيد وينقص هل
يجري في الكفر او يقال انه يزيد وينقص جزما او عكسه هذه مسئلة غريبة وهي
من غرائبها منصوصة للشافعي لم توخذ من غير كلامه قال رحمه الله الايمان لا يشركه

هل الكفر يزيد وينقص كالايمان

الشرك

الشرك والشرك يشركه الشرك هذا نصه قدس الله روحه وقد تكلم عليه الاستاذ
ابو اسحق رحمه الله في كتاب الحلي في اصول الدين وهو من كبار كتب الاشاعرة بما
حاصله ان الايمان لو قارنه اعتقاد قدم العالم او نحوه من المكفرات ارتفع بجملته
والكفر كالتثليث مثلا لو قارنه اعتقاد خروج الشيطان على الرحمن ومغالبته له كما
يقول المجوس لم يرتفع شركه بالنصرانية بل ازداد شركا بالمجوسية وانا قال الاستاذ
ذلك فيوخذ منه ان الايمان عند الشافعي لا يزيد ولا ينقص وان الكفر يزيد وينقص
وقد يشهد له ما ورد من قول السلف كفر دون كفر وقولي ولم يمتنع ياتي شرحه مع
ما بعده ص لديه ان يقول اني مومن ان شا ربي فهو قول حسن والاشعري اختاره
ابو حنيفة لشك او تهمه والخلف لفظي فان يرجع الي معني لدي استثنايه فقد حصلا
فذاك ممنوع وان ذاك رجع للنافع المنجي فكل ما منع واختلف الاصحاب هل يستثني
في الكفر والايمان فاعلم انا ابا الحسين اختار ان لا فرق في جوازه فالقطع فيه منتفي
ش ذكرت ههنا مسئلتين احدهما وهي المشهورة الاستثنا في الايمان وفيها مذاهب
احدها عدم الجواز وهو راي ابو حنيفة وجماعة وعزاه في المسايرة الي الاكثرين
ولفظه اختلف في جواز ادخال الاستثنا على الايمان بان يقال انا مومن ان شا الله
فمنعه الاكثرون منهم ابو حنيفة واصحابه وانما يقال انا مومن حقا واجازه كثير منهم
الشافعي واصحابه ولا خلاف بينهم في انه لا يقال للشك في ثبوته للحال والا كان الايمان
منفيا بل ثبوته في الحال مجزوم به غير ان بقاه الي الوفاة وهو المسمي بايمان الموافاة
غير معلوم ولما كان ذلك هو المعتبر في النجاة كان هو الملحوظ عند المتكلم في ربطه
بالمشية وهو مستقبل فالاستثنا فيه اتباع لقوله تعالي ولا تقولن لشي اني فاعل
ذلك غدا الا ان يشا الله الا انه لما كان ظاهر التركيب الاخبار بقيام الايمان في الحال
وقران الاستثنا به كان تركه ابعد عن التهمة فكان واجبا واما من علم قصده فربما
تعتاد النفس التردد لكثرة اشعارها بترددها في ثبوت الايمان واستمراره وهذه
مفسدة اذ قد تجر الي وجوده اخر الحياة للاعتياد به خصوصا والشيطان متبتل
بلا شغل له سواك فيجب تركه انتهي قال النسفي في العقايد واذا وجد من العبد
التصديق والاقرار صح ان يقول انا مومن حقا ولا ينبغي ان يقول انا مومن ان شا الله
قال في الشرح لانه ان كان للشك فهو كفر لا محالة وان كان للتادب واحالة الامور
الي مشية الله تعالي او للشك في العاقبة والمال لا في الان والحال او للتبرك بذكر الله

وجرمه

او التبري عن تزكية النفس والاعجاب بحاله فالاولى تركه لما انه يوهم بالشك ولهذا
قال ولا ينبغي دون ان يقول ولا يجوز لانه اذا لم يكن للشك فلا معنى لنفي الجواز كيف
وقد ذهب اليه كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين وليس هذا مثل قولك انا
شاب ان شا الله لان الشباب ليس من الافعال المكتسبة ولا يتصور البقا عليه في
العاقبة والمآل ولا مما يحصل به تزكية النفس والاعجاب بل مثل قولك انا زاهد متق
ان شا الله تعالى وذهب بعض المحققين الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق
الذي به يخرج عن الكفر لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف وحصول
التصديق الكامل المنجي المشار اليه بقوله تعالى اوليك هم المومنون حقا لهم درجات
عند ربهم ومغفرة ورزق كريم انما هو في مشية الله تعالى **المذهب الثاني**
الجواز قال ابن السبكي في منع الموانع وهو راي الاكثر وهذا مخالف لما تقدم نقله
عن المسايرة **الثالث** الوجوب قال ابن السبكي والكل مطبقون على ان ذلك ليس
على معنى الشك والتردد في الماضي ولا فيما هو واقع الآن ولا في المستقبل بالنسبة
الى العقد والتصميم والحنفية يشنعون على من يقول ذلك ويقولون الاستثنا شك
والاجماع منعقد على ان ادنى تردد وشك قادح والشافعية يشنعون على الحنفية
ويقولون الاعمال بالخواتيم والمومن اذا لم يشهد له الصادق بحسن الخاتمة غير عارف
بما يوول اليه حاله فكيف يقطع على الله تعالى فالصواب الاستثنا باعتبار الخاتمة
ومن هنا يرتفع النزاع بين الفريقين فنقول الناس فريقان قايل بان الاعمال داخلة
في مسمى الايمان وهذا يدعي ان الشك في حصول الاعمال يقتضي الشك في احد اجزاء
ماهية الايمان لانها مركبة عنده من اعتقاد وقول وفعل فجا الشك في الايمان
من هذا القبيل لا من قبيل الاعتقاد وقايل يقول الايمان التصديق وهذا يسلم انه
يضر ادنى تردد في الحال ولكن يقول ليس معنى قولي ان شا الله اني الآن على شك فيما
هو واقع الآن ولكن على شك في امر الخاتمة لا ادري هل يستمر هذا حتى ينتهي الي
فيكون هو الايمان النافع بل هو نفس الايمان اذ الاعمال بالخواتيم ولا عمل صالح الا ما
مات المر عليه اما ما لم يمت عليه فانما هو عمل صالح فيما بينه وبين الناس وفي الاحكام
الظاهرة لا في نفس الامر وبهذا التقرير تبين النزاع بين الفريقين لاتفاقهم على ارتفاع
ان امر الخاتمة مجهول وان الاعتقاد الحاضر يضره ادنى تردد وان الانتفاع به
مشروط بالموافاة عليه فلم يبق الا انه هل يسمى ايمانا وذلك امر لفظي وذهب

قوم

قوم الى ان السلف انما قالوا ان شا الله تبركا قال ابن السبكي وهذا اعتذار يرده
تحيل لصورة المسئلة فليس صورتها الا في الشك وكيف يصح مع الاتفاق على انه اذا
كان حاضرا كان مضرا فان قيل اذا قلت بجواز الاستثنا فهل هو افضل ام الجزم افضل
قلنا يعرف الجواب بتحقيق ما يعنيه القوم بالاستثنا قال ابن السبكي ولهم خمس تاويلات
احدها رعاية الادب وحوه القول بانه للتبرك بذكر اسم الله تعالى في جميع الامور
قالوا في قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شا الله اشعار بتاديبنا بهذا الادب
وان كان الحكم مقطوعا به وعن علقمة في المستحاضة لا يأتيها زوجها ولا تصوم ان شا الله
فقيل انك اذا قلت ان شا الله شككت قال اذا قلت ان شا الله فليس فيه شك في
كان ابن عون قل ما يتكلم الا استثنى في كلامه فقيل انشك فيما تستثني فقال ما
استثني فيه فهو اليقين وما شككت فيه لا انكلم به **وثانيها** ان المقصود هضم النفس
بترك التزكية فان من قال انا مومن فقد زكى نفسه **وثالثها** ان المشية راجعة الى
ما ينتج من الاعمال **وخامسها** ان المشية متعلقة بما في علم الله من الخاتمة فان العبد
لا يدري ما اراد الله به فالمعنى ان شا الله الموافاة ولا يخفى عليك ان التاويلين
الاولين فيهما تجوز في لفظ المومن دون الاستثنا لان كمال الايمان قدر زايد عليه
وكذلك الاعمال لان الايمان عندنا التصديق واما الخامس فنقول ان قلنا السعادة
والشقاوة لا يتبدلان فلا تجوز فيه لانه لا يدري اسعيد هو ام لا لان ذلك انما
يتحقق في الخاتمة **وان قلنا** يتبدلان ففي كونه مجازا تجوز تطرق واحتمال قال ابن السبكي
اذا عرفت هذا فنقول يظهر ان يقال ان الاستثنا على التاويل الاول والثاني مستحب
وعلى الثالثة واجب ولا اعني بالوجوب وجوب النطق به بل وجوب اعتقاد ان الامر
كذلك لانه مشكوك في اكمال الايمان وفي الاعمال وفي الخاتمة واما التلفظ به فلا
يجب ولكن من لم يتلفظ به يكون كمن جزم في موضع الاحتمال ولا شك الله متوسع
المسئلة الثانية واشرت اليها بقولي واختلف الاصحاب وهذا الخلاف الذي اشرت
اليه حكاه ابو الحسين القزار الاصولي قال ابن السبكي في منع الموانع اكثر الناس
الكلام في مسئلة الاستثنا في الايمان ومن غرايب المسايل مسئلة الاستثنا في الكفر
ولم اجدها الا لابي الحسين القزار الاصولي فانه حكى خلافا بين اصحابنا في ان الكافر
هل يوصف بالكفر قطعا او يستثنى وان منهم من قال يقطع فيه ولا يستثنى بخلاف
المومن واختار هو ان لا فرق وانه يقال هو كافر ان شا الله قال ابن السبكي وهذا

ت مر فز

الذي اختاره هو الذي يظهر ان قلنا ان الاستثنا باعتبار الخاتمة لان الخاتمة
في الموصفين مجهولة وان قلنا انما هو باعتبار دخول الاعمال في مسمى الايمان فلا
ينجه ص من اسعد المولى فليس بشقي وعكسه ليس سعيدا ابقي
ومن بكفر ختمت اعماله فما مضى يحقق ابطاله وما مضى فلم يكن ايمانا
وقيل ايمان ولكن بانا احباطه واعز المقال الاولا للاشعري وعنه ايضا نقلا
ان ابا بكر الجليل لم يزل بحالة الرضى من الرحمن جل ومن له الصادق بالفوز شهد
كاهل بيعة بحاته اعتقد وضده بضده نشهد له ايمان ذي غرغرة لن تقبله
كذا الذي عاين لكن قيدا بمن قضى عقيب ايمان الردي اما الذي عاش على الايمان
فتوبة يقبل بامتنان عن الحليمي حكوه وابي الليث والاطلاق عن الغير نقل
ش هذه المسئلة من امهات مسائل علم الكلام اختلف الصحابة رضي الله عنهم فمن بعدهم
في ان السعادة والشقاوة هل يتبدلان فيمكن ان يكون شخص سعيدا ثم يشقى
فينقلب والعياذ بالله تعالى شقيا وبالعكس فذهب قوم الى انهما يتبدلان وآخرون
الى انهما لا يتبدلان وذهب قوم الى ان لله كتابين سوى ام الكتاب يمحوا ما يشا ويثبت
وعنده ام الكتاب لا يغير منه شي قال ابن السبكي في المسئلة وليست قطعية وانما
هي من مسالك الظنون والارجح فيها عندنا القول الثالث اي اثبات كتابين غير ام الكتاب
فيهما محل المحو والاثبات والتبدل وام الكتاب لا تبدل فيه وذكر انه معزو الى الاشعري
وان كلام الشافعي يقتضيه حيث قال في خطبة الرسالة واستهديه بهداه الذي لا
يضل من انعم به عليه قال ومقابله معزو الى ابي حنيفة قلت واكثر اهل الراي
والمعتزلة فذهبوا الى ان السعادة والشقاوة قد يتبدلان فيمكن ان ينقلب السعيد
شقيا وعكسه قال النسفي من الحنفية في العقايد والسعيد قد يشقى والشقي قد
يسعد والتغير على السعادة والشقاوة دون الاسعاد والاشقا لانهما من صفات الله
تعالى ولا تغير على الله ولا على صفاته وقولي ومن بكفر الخ اشرت به الى ان من آمن
ثم ختم له بالكفر والعياذ بالله تعالى لم ينفعه ما مضى بالاجماع لكن هل نقول ان
ذلك الايمان الذي تقدم منه لم يكن ايمانا او انه حبط بعد ان كان ايمانا والاول
هو قول الاشعري قال بعضهم والاقرب الثاني لقوله تعالى ان الذين امنوا ثم كفروا
لكن قد يقال قد يترك لعدم النفع به منزلة المعدوم فيصح نفيه مجازا وقولي وعنه
اي نقل عن الاشعري انه قال ابو بكر ما زال بعين الرضى من ربه وجعله بعضهم من

فروع

فروع عدم التبدل في السعادة والشقاوة ومعنى كلام الاشعري انه بحالة غير مغضوب
عليه فيها لعلمه تعالى بانه سيومن ويصير خلاصة الابرار وظن بعض الحنفية ان الا شعري
يقول انه كان مومنا قبل البعث وليس كذلك كان السبكي يقول انه لم يثبت عن الصديق نعم
حالة كفر بالله وكان يقول لعل حالة قبل المبعث كحال زيد بن عمرو بن نفيل واقرانه وعلى
هذا فلا يتعدى كلام الاشعري الى كل من ختم له بالايمان لكن هذا الاحتمال الذي ابداه
السبكي بعيد والاظهر اطراد ذلك في حق كل من مات مومنا وقولي ومن له الصادق ق
الخ اشارة الى ان من شهد له الرسول بالجنة كالعشرة المبشرة وفاطمة والحسنين رضي
الله عنهم يجب اعتقاد نجاته وانه من اهل الجنة ومن شهد له بضد ذلك وجب اعتقاد
انه من اهل النار كفرعون وغيره ومن عدا من شهد له الصادق لا يجزم فيه بشي بعينه
بل نشهد بان المومنين في الجنة والكافرين في النار وقولي ايمان ذي غرغرة الخ اشرت
به الى ما ورد في الحديث الصحيح من قوله صلى الله عليه وسلم ان الله يقبل توبة العبد
ما لم يغرغر اي تبلغ روحه راس حلقه وقولي كذا الذي عاين اي لا يقبل ايمانه
اشرت به الى حكم ايمان الناس وهو الايمان عند معاينة العذاب وكذا عند مجي الا يات
قال تعالى فلم يك ينفعهم ايمانهم لما راوا باسنا وقال تعالى يوم ياتي بعض ايات ربك
لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا وفي صحيح مسلم
ثلاث اذا خرجن لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا
طلوع الشمس من مغربها وخروج الدجال ودابة الارض وهذه الاحاديث وما في
معناها يحتمل امرين احدهما ان الايمان في هذه الاوقات لا يحصل لانه لا يصل الى
التصميم الى الحد المعتبر لتشوش الاذهان حينئذ وعدم استقرارها على عقد صحيح
والثاني ان هذه الامور اذا شوهدت حصل العلم الضروري وارتفع التكليف ثم قال
ابو عبد الله الحليمي من اصحابنا وابو الليث السمرقندي من الحنفية وغيرهما ان هذا
بالنسبة الى من امن ومات عقيب ايمانه وقت المعاينة اما من امتد اجله وعاش
واستمر على ذلك الايمان فان توبته مقبولة وايمانه مقبول وهذا ظاهر وقد اشرت
اليه في النظم ص وكفرن بكل فعل يصدر عمدا بالاستهزا بالدين يشعر
كذلك القول الذي دل على كفر اذا عن اعتقاد حصلا وعن عناد او عن السخرية
وكفرن نافي وصف مثبت لله بالاجماع مثل العالم وما يلا بقدم العوالم
كفر ومثبت الذي قد انتفى عن ذاته مما مضى وعرفا كاللون والجسم والاتصال

وحيز ووصف الانفصال • وكفر من جاحد ما قد اجمعا عليه من اي القران اجمعا •
وكفر من زاد فيه كلمة • معتقدا لكونها منتظمة • فيه او استخف بالنبي •
او استحل مجمع المنهي • والرافعي اطلق التكفيرا • بجحد للمجمع لا نكيرا وما رأي
يجي به تكفيره • ما لم يكن يعلم بالضروره • والنص عن ظاهره لا يعدل •
الا اذا قام دليل فاحمل • فكفر الباطني اذ ادعي • معني يخالف لهذا وسعي •
في نفي شرعنا نعم من يقصد • ان لها معني لاهل المدد • بيد واموافقا المعني الظاهر •
فذاك لا باس به للناظر • ومن يرد للنصوص كفر • كمنكر وجود يوم المحشر •
واليأس والامن بكل كفرا • تصديق كاهن بغيب اخبرا • ش لما كان البحث في
معني الكفر وانواعه والردة من انواعه بل هي افحش انواعه حكما اشرت الي بعض
ما يحصل به ذلك فتارة يحصل بالفعل وتارة بالقول فكل فعل يصدر عن تعمد
واستهزا بالدين صريح كالسجود للصنم او الشمس والقاء المصحف في القاذورات
ونحوها فهو موجب للكفر قال امام الحرمين وفي بعض التعاليق عن شيخي ان الفعل
بمجرده لا يكون كفرا قال وهذا زلل عظيم من المعلق ذكرته للتنبيه عليه وكل
قول دل علي كفر سوا صدر عن اعتقاد او عناد او استهزا فهو موجب للكفر ومن
نفي وصفا ثابتا لله تعالي اجماعا ككونه عالما قادرا او قال بقدم العالم او اثبت
لله تعالي ما هو منفي عنه اجماعا كالالوان والجسمية والاتصال والحيز والانفصال
او جحد اية من القران مجمعا عليها او زاد في القران كلمة واعتقد انها منه او استخف
بنبي او سنة او استحل محرما بالاجماع كالخمر والزنا واللواط او حرم حلالا بالاجماع
فحكم بكفره ومن نفي وجوب مجمع علي وجوبه كركعة من الصلوات الخمس فقد اطلق
الرافعي تكفيره وقيده النووي بانه ان جحد مجمعا يعلم من دين الاسلام ضرورة كفر
ان كان فيه نص وكذا ان لم يكن فيه نص وان لم يعلم من دين الاسلام ضرورة
بحيث لا يعرفه كل المسلمين لم يكفر وقولي والنص عن ظاهره الخ اشرت به الي ان النصوص
الواردة من الكتاب والسنة يجب حملها علي ظواهرها ما لم يصرف عنها دليل قطعي
كما في الايات التي تشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك وقولي فكفر
الباطني اشرت به الي ان العدول عن ظواهر النصوص الي معان يدعيها اهل
الباطن وهم الملاحدة وسموا الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست علي ظواهرها
بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية كفر

والحاد

والحاد لكونه تكذيبا للنبي صلي الله عليه وسلم فيما علم مجيئه به ضرورة وقولي نعم من يقصد
اشرت به الي ما ذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص علي ظواهرها ومع ذلك
فيها اشارات خفية الي دقائق تنكشف علي ارباب السلوك يمكن التطبيق بينها
وبين الظواهر فهو من كمال الايمان ومحض العرفان وقولي ومن يرد الخ اشرت به
الي ان رد النصوص الواردة اي انكار الاحكام التي دلت عليها النصوص القطعية
من الكتاب والسنة كحشر الاجساد مثلا كفر لكونه تكذيبا صريحا لله ورسوله ومن
ذلك قذف عايشة رضي الله عنها فهو كفر لورود النص ببراءتها وقولي واليأس والا من
بكل كفرا اشرت به الي ان اليأس من الله تعالي كفر لانه لا ييأس من روح الله الا القوم
الكافرون والامن من الله كفر اذ لا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون فان قيل
الجزم بان العاصي يكون في النار يأس من الله تعالي وبان المطيع يكون في الجنة امن
من الله فيلزم ان يكون المعتزلي كافرا مطيعا كان او عاصيا لانه اما امن او ايس
ومن قواعد اهل السنة الا يكفر احد من اهل القبلة قلنا هذا ليس بيأس ولا امن
لانه علي تقدير العصيان لا ييأس ان يوفقه الله تعالي للتوبة والعمل الصالح وعلي تقدير
الطاعة لا يأمن ان يخذله فيكتسب المعاصي وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلي
اذا ارتكب كبيرة لزم انه يصير كافرا ليأسه من رحمة الله تعالي ولاعتقاده انه
ليس بمؤمن وذلك انا لا نسلم ان اعتقاد استحقاقه النار يستلزم اليأس وان اعتقاد
عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار والاعمال بنا علي ان انتفا الاعمال يوجب
الكفر وقولي تصديق كاهن بغيب اخبر احذفت فيه العاطف وخبر المبتدا والتقدير
وتصديق الكاهن كذلك فتصديق الكاهن بما يخبر به عن الغيب كفر لقوله عليه السلام
من اتي كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل علي محمد والكاهن هو الذي يخبر عن
الكوائن في مستقبل الزمان ويدعي معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب وكان في
العرب كهنة يدعون معرفة الامور فمنهم من كان يزعم ان له رئيا من الجن وتابعة يلقي
اليه الاخبار ومنهم من كان يدعي انه يستدرك الامور بفهم اعطيه والمنجم اذا ادعي
العلم بالحوادث الاتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم بالغيب امر تفرد به الله سبحانه
لا سبيل اليه للعباد الا باعلام منه او الهام بطريق المعجزة او الكرامة او ارشاد
الي استدلال بالامارات فيما يمكن ذلك فيه ص والاصل فيه وسوا انها القطع
• بان الايمان للدين وضع • من ربنا عباده به امر • مرتبا عليه لازما فذر •

وتركه عليه ضدا رتب وذلك الضد الكفر اوجبا معتبرا في لازم للفعل ان
توجد اشيا فان لا توجد يعتقد اذ فقدانها مرتب كفر وجوده هناك يجب
مثلا انما جعلت هذه الاشيا التي تقدم ذكرها من قول وفعل وعقد كفرا لان
الايمان وضع الهي امر به عباده ورتب عليه بفعله لازما هو ما شاء من خير بلا انقضا
وعلى تركه ضده بلا انقضا وهذا الازم الكفر شرعا واعتبر في ترتب لازم الفعل وجود
امور عدمها مرتب ضده كتعظيم الله تعالى وانبيائه وكتبه وبيته وترك السجود للصنم
ونحوه والانقياد وهو الاستسلام الى قبول اوامره ونواهيه الذي هو معنى الاسلام
وقد اتفق فريقي الاشاعرة والحنفية على ان الايمان لا يكون بلا اسلام وعكسه
فيمكن اعتبار هذه اجزا لمفهوم الايمان فيكون انتفا ذلك اللازم عند انتفائها لانتفاء
الايمان وان وجد التصديق وغاية ما فيه انه نقل عن مفهومه اللغوي الذي هو
مجرد التصديق الى مجموع مفهومها ولا باس به فانا قاطعون بانه لم يبق على حاله الاول
اذ قد اعتبر الايمان شرعا تصديقا خاصا وهو ما يكون بامور خاصة وان يكون بالغا
الى حد العلم ان منعنا ايمان المقلد والا فالجزم الذي لا يجوز معه ثبوت النقيض وهو
في اللغة اعم من ذلك ويمكن اعتبارها شروطا لاعتباره شرعا فينتفي ايضا لانتفائها
الايمان مع وجود التصديق بحاله ولا يمكن اعتبارها شروطا لثبوت اللازم
الشرعي فقط فينتفي عند انتفائها مع قيام الايمان لان الغرض انه عند انتفائها
يثبت ضد لازم الايمان وهو لازم الكفر على ما ذكرناه فيثبت به ملزومه وهو الكفر
وبهذا يعرف ما في قول ابي القاسم الاسفرايني بعد ذكر جملة من الامور السابقة
اذا وجد ذلك دلنا على ان التصديق الذي هو الايمان مفقود من قلبه الى ان قال
لاستحالة ان يقضي السمع بكفر من معه الايمان ولا يخفى على متامل ان بعض هذه قد يثبت
وصاحبها مصدق لغلبة الهوى ص ولم يكفر من اهل القبلة الشافعي وابو حنيفة
والاشعري قيل فيهم قد حكم بمثله والاسفرايني حتم تكفير من كفرنا منهم لما
قد ورد النص به فليعلم ش قال في المسايرة وقد اختلف في تكفير المخالف بعد الاتفاق
على ان ما كان من اصول الدين وضرورياته يكفر المخالف فيه كالقول بقدم العالم
ونفي حشر الاجساد والعلم بالجزئيات ومن هذا المبدع الايجاب بالذات لنفيه الاختيار
تعالى عما يقول الجاهلون علوا كبيرا وما ليس من ذلك كنفي مبادي الصفات وعموم
الارادة والقول بخلق القران فذهب جماعة الى تكفيرهم وذهب الاستاد ابو اسحق

الاسفرايني

الاسفرايني الى تكفير من كفرنا منهم احدا من قوله عليه السلام من قال لاخيه يا كافر
فقد باء به احدهما وقيل ان خالف اجماع السلف وظاهر قولي الشافعي وابي حنيفة
انه لا يكفر احد منهم وان روي عن ابي حنيفة انه قال لجهم اخرج عني يا كافر
حملا على التشنيع وهو مختار الرازي ولكنه يبدع ويفسق في بعضها بنا على وجوب
اصابة الحق فيها عينا وعدم تسويغ الاجتهاد في تفاصيلها بخلاف الفروع التي لم يجمع
عليها انتهى قال ابن السبكي الصحيح من مذهب الشافعي ومن مذهب الاشعري
وعليه اكثر الفقها من المذاهب كلها انا لا نكفر احدا من اهل القبلة وبالغت المعتزلة
فكفرت من خالف مذهبها فقابلهم عبيد الله بن حسن العنبري فاقام معذرة كل الطوائف
من المسلمين المختلفين في الاصول اذ بلغوا في الاجتهاد جهدهم وكان يقول في مثبتي
القدر هؤلاء عظموا الله وفي نفاته هؤلاء نزهوا الله وربما نقل عنه انه صوب
الفريقين وربما بالغ قوم فنقلوا عنه تصويب كل من اجتهد وان لم يكن مسلما او حط
الوزر عنه وهذان في حق الكفار لم يصحا عنه ولو صحا عنه لكفر بذلك وعاد
قوله خارجا عن اقوال اهل الملة واعلم ان الحكم بالتكفير والتضليل على من ينطق
بالشهادتين صعب عسير وفي نفسي منه دائما حسيكة وقد كان امام الحرمين رحمه الله
يستصعب الكلام فيه جدا وهو موضع الاستصعاب وسماعي من الوالد تغمده
الله برحمته انا لا اكفر احدا معينا من اهل القبلة بلساني ولا بقلبي ولا بقلمي الا
ان تعم مشاقة النبي صلى الله عليه وسلم فهذا ضابط التكفير عندي انتهى وذكر
في كتاب الاعتبار ببقاء الجنة والنار وهذا رأي كان رآه في سنة ثمان واربعين
وسبعمائة ثم ذكر في كتاب النكاح من شرح المنهاج ان الانسان ما دام يعتقد الشهادتين
فعروض البدعة المضادة لهذا الاعتقاد اذا فرضت غفلته عنها مع استمرار اعتقاد
الشهادتين فالمرجو ان ذلك يكفيه في الاسلام قال ويكون كمسلم ارتد ثم اسلم الا ان
يقال اما ما كفر به لا بد في اسلامه من توبته عنه قال فهذا محل نظر اما عروض ما لا
يضاد الشهادتين فلا شك انه غير مكفر وذكر في كتاب عروة الايمان وهو من
اخر تصانيفه انه لا يوافق النووي رحمه الله على تصحيحه ان الخوارج لا يكفرون
بل يفصل تفصيلا حاصله ان من ذهب منهم او من غيرهم الى تكفير واحد من العشرة
المشهود لهم بالجنة او من بايع تحت الشجرة من الاصحاب الجم الاجمع او اهل بدر يرجع
عليه تكفيره قال وهذا اقوله في كل مقطوع بموته على الايمان وسمعت انا منه

هذا امسنا فقه في اواخر سنة خمس وخمسين وسبعماية ولا اعرف منه بعد هذا اما يخالفه
والذي اعتقد انه مات عليه ولا مخالفة بين هذا وما ذكره في كتاب الاعتبار
وسمعته منه اولا لانه قد يقول من كفر واحدا من هاولاء فقد شاقق رسول الله
صلي الله عليه وسلم فهذا اوجه الجمع بين الكلامين ولا مخالفة بينه ايضا وبين المذكور
في شرح المنهاج لان هذا في الحكم بكفره وقت اعتقاده لهذه البدعة وذلك في الحكم
باسلامه وقت غفلته عن هذا الاعتقاد واستمرار اعتقاد الشهادتين واستفاض
بين المتاخرين نقلا عن السلف لا نكفر احدا من اهل القبلة بذنب غير مستحل واستدلوا
بها علي انهم لا يكفرون ارباب البدع والاهوا ووقع البحث في ذلك مرة بيني وبين
الوالد رحمه الله فقلت له وقد حكي هذه العبارة عن الطحاوي الحنفي وذكر انه مسبوق
بها انا لا استدل بذلك علي انهم لا يكفرون القايل بخلق القران مثلا وقد حكي
يثبت عندي انهم يقولون انه من اهل القبلة وجايز ان يخرجوا من هذه صفته
عن اهل القبلة فالعبارة دالة علي ان اهل القبلة لا يكفرون لا علي ان هاولاء من
اهل القبلة ولا يمكن دفع هذا بان اهل القبلة من صلي لقبلتنا فان المنافق يصلي
لقبلتنا وهو كافر بالاجماع فلا بد من تفسير اهل القبلة وقد ذكر الوالد الشيخ
الامام هذه العبارة ولم يذكر غير مستحل بل قال لا يكفر احدا من اهل القبلة بذنب
ثم قال يعني بالذنوب المعاصي كالزنا والسرقة والخمر ونحوها مما يكفر به الخوارج
اما تكفير بعض المبتدعة بعقيدة تقتضي كفره حيث يقتضي الحال ذلك فلا يدخل
في هذا اتفاقا ولا شك ان من المبتدعة من يقطع بكفره قلت وقد قال الغزالي ان الفلا
كفروا ولا بد في ثلاث مسايل القول بقدم العالم وانكار العلم بالجزئيات والبعث الجسماني
وهذه الثلاث قد تجامع الصلاة الي قبلتنا وقد تقدم قول الوالد رحمه الله بتكفير
من كفر واحدا ممن ذكره مع ان تكفيره قد تجامع الصلاة ايضا ص

الباب العاشر في المعاد

اعادة المعدوم جوز عندنا ○ ووافق الغزلي لكن بيننا ○ وبينه الخلاف في الشيئية ○ فينتفي المعدوم بالكلية ○ وبعده يمكن ان يعودا ○ وعندهم اذ لم يصر موجودا ○ فذاته المخصوص تبقي فلذا ○ امكن عوده وبعض نبذا ○ جوازه فمنهم من انكرا ○ اعادة الجسم ومنهم من يري ○ تلك ولكن هي جمع المفترق ○ بعد اختلاطه وحجة المحق ○ كون الوجود الثاني لا يمتنع ○ بالذات اذ هو امتناع يمنع ○ وجوده بدا فكان ممكنا ○ لذاته وانه مطلوبنا ○

ش

ش يشتمل هذا الباب علي مباحث اولها البحث في اعادة المعدوم هل هي جايزة ام لا
وانما قدم هذا البحث لان المعاد الجسماني يتوقف عليها عند من يقول باعدام الاجسام
دون من يقول بان فنايها عبارة عن تفرق اجزايها واختلاط بعضها ببعض كما يدل
عليه قصة ابراهيم عليه السلام في احياء الطير اذا عرفت هذا فاعلم ان اعادة المعدوم
جايز عند اهل السنة وكذا عند مشايخ المعتزلة لكن عندهم المعدوم شي فاذا اعدم الموجود
بقي ذاته المخصوصة فامكن لذلك ان يعاد وعندنا ينتفي بالكلية مع امكان
الاعادة وهو قولي وبعض نبذ اجوازه اي جواز اعادة المعدوم وانما ذكر الضمير مع
الاعادة مؤنث لاضافته الي المذكر فاكتسب التذكير كقوله انارة العقل مكسوف بطوع
هوي واشرت بذلك البعض الي الفلاسفة والتناسخية المنكرين للمعاد الجسماني
وبعض الكرامية وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة فان هاولاء
وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدوم ويقولون
اعادة الاجسام هي جمع اجزايها المتفرقة كما نبهت عليه واشرت بقولي وحجة
المحق الخ الي ان الدليل لنا علي جواز الاعادة انه لا يمتنع وجوده الثاني لذاته
والا لم يوجد ابتدا بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضي ذات الشي اولازمه لا
يختلف بحسب اللازمة واذا لم يمتنع لذلك كان ممكنا بالنظر الي ذاته وهو المطلوب
فان قيل العود لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق
ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم فجاز ان
يمتنع وجوده بعد عدمه اما لذاته اولازمه ولا يمتنع وجوده مطلقا قلنا الوجود
امر واحد في حد ذاته لا يختلف ابتدا واعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة
الي امر خارج عن ماهيته وهو الزمان وكذلك الايجاد امر واحد لا يختلف ابتدا
واعادة الا بحسب تلك الاضافة فاذن يتلازم الوجودان المبدا والمعاد وكذا
الايجادان امكانا ووجوبا وامتناعا لان الاشيا المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها
في هذه الامور المستندة الي ذواتها ولو جوزنا كون الشي الواحد ممكنا في زمان
الابتدا ممتنعا في زمان اخر كزمان الاعادة معللا بان الوجود في الزمان الثاني
اخص من الوجود مطلقا او مغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة فلا
يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه او امتناع ذلك المغاير لجاز
الانقلاب من الامتناع الذاتي الي الوجوب الذاتي معللا بان الوجود في زمان

اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجوب في زمان اخر فجاز ان يكون ذلك الاخص
ممتنعا والمطلق او المغاير واجبا وفي هذا التجويز الثاني اللازم للتجويز الاول مخالفة
لبديهة العقل الحاكمة بان الشي الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان
ويقتضي وجوده لذاته في زمان اخر لان اقتضا الذات من حيث هي هي لا يتصور انفكاكه (حيث ح)
عنها وفيه اغنا الحوادث عن المحدث وفيه سد لباب اثبات الصانع بالاستدلال
عليه من مصنوعاته لما عرفت من استغناء الحوادث ويمكن في اثبات جواز القادة
الاعادة ان يقال الاعادة اهون من الابتدا وله المثل الاعلى لانه استفاد بالوجود
الاول ملكة الاتصاف بالوجود كذا في المواقف وفي الشرح اشار بقياس قوله تعالى
وله المثل الاعلى الى ان الاهونية انما هي بالقياس الى القدرة الحادثة التي تتفاوت
مقدوراتها مقيسة اليها واما القدرة القديمة بجميع مقدوراتها عندها على السوية
فلا يتصور هنا تفاوت بالاهونية ص وحشر الاجساد عليه اجمعا واوجب الوقوع من نشرٍ
اذ جمع الاجزاء التي تفرقت يجوز ان هي اعدمت او فرقت والله عالم بها مقتدر
عليه والوقوع ليس ينكر اذا اخبر الصادق في مواضعا به فكيف لا يكون واقعا
وعدم الاجرام يثبت ولا تفريقها فقط ولكن البلى للجسم صح ما عدا عجب الذنب (فقط ح)
والمزني لكونه يبلى ذهب وفرقة اثبتت الجسماني واخرى تثبت الروحاني
فقط وبعض يثبت ذين معا ما بين حكمة وشرع جمعا الرابع النفي لذين الخامس
توقف قال به جالينوس ش اجمع اهل الملل والشرائع على جواز حشر الاجساد
ووقوعه اما الجواز فلان جمع الاجزا على ما كانت عليه واعادة التاليف المخصوص
فيها امر ممكن لذاته وذلك لان الاجزا المتفرقة المختلطة بغيرها قابلة للجمع بلا
ريبة وان فرض انها عدمت جاز اعادتها ثم جمعها واعادة ذلك التاليف لما عرفت
من جواز اعادة المعدوم والله سبحانه عالم بتلك الاجزا وانها لاي بدن من الابدان
قادر على جمعها وتاليفها لما ثبت من عموم علمه بجميع المعلومات وقدرته على جميع
الممكنات ولا شك ان صحة القبول من القابل والفعل من الفاعل توجب صحة الوقوع
وجوازه قطعا وهو المطلوب واما الوقوع فلان الصادق المعلوم صدقه بالادلة
القاطعة اخبر عنه في مواضع لا تحصى بعبارات لا تقبل التاويل حتى صار معلوما
بالضرورة كونه من الدين القويم والصراط المستقيم فمن اراد تاويله بالامور الراجعة
الى النفوس الناطقة فقط فقد كابر بانكار ما هو من ضروريات ذلك الدين وكلما

أخبر

أخبر به الصادق فهو حق وقولي وعدم الاجرام يثبت الخ اشرت به الى تذنيب للبحث
وهو انه هل نعلم الاجزا البدنية ثم يعيدها او يفرقها ويعيد فيها التاليف قال
في المواقف الحق انه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيا ولا اثباتا لعدم الدليل قال وما
يحتج اي على الاعدام من قوله تعالى كل شي هالك الا وجهه ضعيف فان التفريق هلاك
وان هلاك كل شي خروجه عن صفاته المطلوبة منه وزوال التاليف الذي به تصلح
الاجزا لافعالها ويتم منافعها والتفريق كذلك قال في الشرح ومثله يسمى فناءً عرفا
فلا يتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان على الاعدام ايضا وقولي ولكن البلى
الخ اشرت به الى ان الجسم هل يبلى الا عجب الذنب او يبلى كله وعجب الذنب عظم كالخردلة (له)
في اصل القلب عند العجز وهو راس العصعص وقد صح الاول في الحديث الذي خرجه
مسلم عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم كل ابن ادم ياكله التراب الا عجب الذنب
منه خلق ومنه يركب وفي صحيح ابن حبان قيل وما هو يا رسول الله فقال مثل حبة خردل
منه ينشر وصحح المزني انه يبلى وتاول الحديث على ان عجب الذنب لا ياكله التراب بل
يبليه الله تعالى بلا تراب كما يميت ملك الموت بلا واسطة ملك اخر ووافقه ابن قتيبة
وقال انه اخر ما يبلى من الميت ولم يتعرض هاولاء لوقت فنائه هل هو عند فناء
العالم او قبل ذلك وهو محتمل وتمسكوا بقوله تعالى كل من عليها فان والاخذ بالحديث
اولى لخصوصه وقال بعضهم ان عجب الذنب بالنسبة الى جسم الانسان كالبذر بالنسبة
الى جسم النبات وعليه يدل قوله تعالى وانزلنا من السماء ما مباركا فانبتنا به جنات
وحب الحصيد الى ان قال تعالى كذلك الخروج ويوافقه الحديث الصحيح انه ينزل من
السماء ما فينبتون منه كما ينبت البقل وقال ابن عقيل الحنبلي لله تعالى في هذا
سر لا نعلمه لان من يوجد من العدم لا يحتاج ان يكون لفعله شي يبنى عليه ولا خميرة
فان علل هذا فيجوز ان يكون الباري سبحانه جعل هذا علامة للملائكة على انه يحيي
كل انسان بجواهره باعيانها لا باجسام مثلها وقولي وفرقة اثبتت الجسماني الخ اشرت
به الى ذكر الاقوال المحتملة في مسألة المعاد وهي لا تزيد على خمسة الاول ثبوت
المعاد الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة قال الزركشي
هذا القول لا يحقق قال العراقي لعله اراد ان الارواح لم تعدم فما اعيد الا الاجسام
فان قلت هذا هو القول الاول قلت قد وقع التردد في ان الارواح تفنى عند
القيامة ثم تحيى من ذلك قولان اتى والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول

الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معًا وهو قول اكثر المحققين كالحليمي والغزالي
والراغب وابي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متاخري الامامية
وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف
والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب والبدن يجري منها مجرى الالة والنفس باقية
بعد فناء البدن فاذا اراد الله حشر الخلايق خلق لكل واحد من الارواح بدنا فساد
يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا والرابع عدم ثبوت شيء منهما وهذا قول
القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف في هذه الاقسام وهو المنقول
عن جالينوس فانه قال لم يتبين لي ان النفس هل هي المزاج فينعدم عند الموت
فيستحيل اعادتها او هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ
ص والنفس من بعد فراق البدن باقية وهل ترى فيما تفنى عند القيام فيه قد ترددا
والاظهر البقا لهذي ابدا والروح من امر الاله استاثرا بعلمه وذاك عنا سترا
وقال جمهور اولي الكلام جسم لطيف حل في الاجسام مشتبكا كالماء في العود الخضر
والنووي لذا المقال منتصر وقيل عرض وقيل لا ولا بل جوهر مجرد لا داخلا
وخارجا بالجسم قد تعلقا تعلق التدبير والتحققا ش بقا النفس بعد الموت ومفارقتها
البدن هو مذهب اهل الملل من المسلمين وغيرهم وخالف فيه الفلاسفة بناء على انكار
المعاد الجسماني واللايق بمذهبهم الكف عن الكلام في ذلك والتوقف فيه كما نقلته عن
جالينوس وهو من اعيانهم والقران مشحون بالدلالة على بقاء النفس قال الله تعالى
كل نفس ذائقة الموت والذائق لا بد ان يبقى بعد المذوق وقال كلا اذا بلغت التراقي
الايات وهي نص في بقاء الارواح وسوقها الى الله تعالى حينئذ وقال ولا تحسبن الذين
قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء وفي الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم كان يزور القبور
ويسلم على الموتى ومن قولي وهل ترى فيما تفنى عند القيام فيه قد ترددا هذا التردد للسبكي
ذكره في تفسيره فقال اذا قلنا ان الارواح تبقى وهو الحق فهل يحصل لها عند القيامة
فناء ثم تعاد فتستوفي لظاهر قوله تعالى كل من عليها فان او لا بل تكون من المستثنين في قوله
تعالى الا من شاء الله والاقرب انها لا تفنى وانها من المستثنى كما قيل في الحور العين ومن قولي
والروح الى اخره اشرت به الى مسالة الروح ومن قولي من امر الاله اشرت به الى قوله تعالى
ويسالونك عن الروح قل الروح من امر ربي وقد افترق الناس في امر الروح فرقتين
ففرقة امسكت عن الكلام فيه لان اليهود لما سالوا عنه انزل الله تعالى على نبيه قل

الروح

الروح من امر ربي وما اوتيتم من العلم الا قليلا وقالوا معناه فاجعلوا الروح من
الكثير الذي لم تؤتوه ولم تسالوا عنه فانه سر من اسراري قال الجنيد الروح
شيء استاثر الله بعلمه ولم يطلع عليه احدا من خلقه فلا يجوز لعباده البحث عنه
باكثر من انه موجود واليه ذهب من المفسرين الثعلبي وابن عطية وغيرهما ومشى
عليه ابن السبكي في جمع الجوامع فقال وحقيقة الروح لم يتكلم عليها محمد صلى الله عليه وسلم
فنمسك عنها وفرقة تكلموا وبحثوا في حقيقته واجابوا عن الاية بجوابين احدهما
ان اليهود كانوا قد قالوا ان اجاب عنها فليس بنبي وان لم يجب فهو صادق فلم يجب
لان الله تعالى لم ياذن له فيه ولا انزل عليه بيانه في ذلك الوقت تاكيدا لمعجزته
وتصديقا لما تقدم من وصفه في كتبهم لا لانه لا يمكن الكلام فيه ثانيهما ان سؤالهم
انما كان سؤال تعجيز وتغليط فان الروح بين روح الانسان وجبريل وملك اخر يقال
له الروح ثم اختلف هؤلاء في حقيقته على اقوال احدها وبه قال جمهور المتكلمين
انه جسم لطيف وقال امام الحرمين مشتبك بالاجسام الكثيفة اشتباك الماء بالعود
الاخضر وقال النووي في شرح مسلم انه الاصح عند اصحابنا الثاني انه عرض وانه
هو الحياة التي صار البدن بوجودها حيا واليه ميل القاضي ابي بكر قال الشيخ
شهاب الدين السهروردي ويرد على هذا الاخبار الدالة على انه جسم لما ورد فيه
من الهبوط والعروج والتردد في البرزخ والعرض لا يوصف بتلك الاوصاف الثالث
وبه قال كثير من الصوفية انه ليس بجسم ولا عرض بل هو جوهر مجرد قايم بنفسه
وله تعلق خاص بالبدن للتدبير والتحريك غير داخل في البدن ولا خارج عنه وهذا
هو راي الفلاسفة قلت ورايت بخط الوالد رحمه الله معزوا الى كتاب سماه نسل
الاسرار مذهب اهل الحق ان الروح جسم لطيف ملكوتي الوجود مخلوقة لله محدثة
ليس بينها وبين الله نسبة ولا سبب ولا مشابهة ولا مماثلة وانها مشابكة للجسم الكثيف
مشابكة ذوجانية وصفة تعينها الافتقار الى الله تعالى لخلق الحياة والبقا لها ولها
اول وافتتاح وجاز عليها الفنا كساير الاجسام اللطيفة وان لم يفنها الله تعالى كاهل
الجنة والنار الا انها قابلة للفنا لان من جاز دخوله في الوجود بالقدرة عقلا جاز خروجه
من الوجود بالقدرة عقلا والله اعلم ص احيا ميت وسؤال منكر مع نكير عن الاله البشر
والدين والنبي للمقبور واللذ ما حل في القبور نحو الغريق والحريق والخبر
جرى على الغالب لكن استثنى ان الشهيد ليس بالمسؤول في النبي عن ذاك للتفصيل

فقد كفت بارقة السيوف وصار آمنا من المخوف واثبت السوال للصبي ابو شجاع ثم في النبي خلف وشيخ والدي قال الاصح منع لذا وطفل مؤمن رجح وفي سؤال الطفل ذي الكفر حكي خلفا وفي تعذيبه وسلكا طريقة الوقف ويحيى النووي صحح تنعيمهم وهو القوي ش قولي احيا منصوب مفعولا لقولي والمتحقق في اخر البيت للتقدم فان فتحت تاؤه فهو على حذف احدي التائين تخفيفا والاصل ولتتحقق احيا مبتلي ومعناه انه يجب اعتقاد ان الله تعالى يحيي الميت في قبره للسوال والعذاب او النعيم في القبر كما سياتي ذكره واما سؤال منكر ونكير وهما ملكان يدخلان القبر فيسالان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه فهو حق ثبت في الصحيحين عن انس قال قال النبي صلى الله عليه وسلم ان العبد اذا وضع في قبره وتولي عنه اصحابه انه يسمع قرع نعالهم اذا انصرفوا قال يأتيه ملكان فيقعدانه فيقولان له ما كنت تقول في هذا الرجل فاما المؤمن فيقول اشهد انه عبد الله ورسوله فيقال انظر الي مقعدك من النار قد ابدلك الله به مقعدا في الجنة فيراهما جميعا واما المنافق او الكافر فيقول لا ادري كنت اقول ما يقول الناس عنه فيقال لا دريت ولا تليت ثم يضرب بمطرقة من حديد ضربتين بين اذنيه فيصيح صيحة يسمعها من يليه الا الثقلين وفي رواية للترمذي يقال لاحدهما المنكر والاخر النكير وقال حسن غريب وقال تاج الدين بن يونس منكر ونكير للمذنب لانكارهما واما المطيع فملكاه مبشر وبشير واشرت بقولي وللذي ما حل في القبور الي ان ما في الحديث من التقييد بالوضع في القبر ورد على الغالب فلا مفهوم له والظاهر العموم للغريق والحريق واكيل السباع وغيرهم واشرت بقولي لكن استقرا الي ان الشهيد يستثني من ذلك ففي صحيح مسلم انه عليه الصلاة والسلام سئل عن ذلك فقال كفي ببارقة السيوف على راسه شاهدا والي ذلك اشرت بقولي فقد كفت بارقة السيوف واثبت السوال الخ اشرت به الي ما نقله في شرح العقايد في هذه المسئلة ولفظه وقال السيد ابو شجاع ان للصبيان سوالا وتوقف ثم في النبي خلف الخ اشرت به الي ان سوال الانبيا في القبور فيه خلاف واشار الي ذلك في شرح العقايد حيث قال بعد ما تقدم في الصبي وكذا الانبيا عند البعض قال شيخ الوالد في المسايرة والاصح ان الانبيا لا يسالون ولا اطفال المؤمنين واختلف في سؤال اطفال المشركين ودخولهم الجنة او النار فتردد فيهم ابو حنيفة وغيره وقد وردت فيهم اخبار متعارضة فالسبيل تفويض امرهم الي الله تعالى وقال محمد ابن الحسن اعلم ان الله لا يعذب احدا الا بذنب انتهي وفي المسالة

ثلثة

ثلاثة مذاهب تعذيب اطفال المشركين وتنعيمهم والوقف ورجح النووي الثاني كما اشرت اليه في النظم ص واعتقدن ان عذاب القبر حق وتنعيم المطيع يجري وقول من قال بان ما ذكر يحصل من غير حياة قد هجر بل قيل يحيي كله او الاقل مما العقل وحياة احتمل وهل تعود الروح قد تردد فيه كثيرون وكل ابدا جواز ان يحيي بلا روح بلي بلا زمانية عادة فلتعقلا ش نعتقد ان عذاب القبر ونعيمه حق لثبوت ذلك بالدلايل السمعية كالسوال وهي امور ممكنة اخبر بها الصادق على ما نطقت به النصوص قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وقال تعالى اغرقوا فادخلوا نارا وقال النبي صلى الله عليه وسلم استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه وقال تعالى يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت نزلت في عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما دينك ومن نبيك وقال عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وبالجملة الاحاديث في هذا المعني وفي كثير من احوال الاخرة متواترة المعني وان لم يبلغ احادها حد التواتر وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض واختلفت المعتزلة فانكره اكثرهم وقال بعضهم التعذيب للروح دون البدن وقال يعذب بلا اعادة روح فاذا اعادة اليه الروح يوم القيمة ظهر عليه الالم كمن يطعم نجاما يجرح لا يحس بالالم الا بعد عود احساسه اليه وانكارهم يرجع الي استبعاد محض قال في المسايرة وما استحيل به من ان اللذة والالم والتكلم فرع الحياة والعلم والقدرة ولا حياة بلا بنية وكون الميت ساكنا لا يسمع سوالنا ومنهم من يحرق فيصير رمادا وتذروه الرياح فلا يعقل حياته فمجرد استبعاد لخلاف المعتاد فان ذلك ممكن اذ لا يشترط في الحياة البنية ولو سلم جاز ان يحفظ الله تعالى من الاجزا ما تبقي به الادراك وان كان في بطون السباع وقعور البحار ولا يمتنع ان لا يشاهد الناظر منه ما يدل على ذلك فان النايم ساكن بظاهره ويدرك من اللذات والالام ما يحس بأثره عند يقظته وكان عليه السلام يسمع كلام جبريل ويشاهده ومن حوله او يزاحمه في مكانه لا شعور له بذلك وهذا لان الادراك والاسماع بخلق الله تعالى فاذا لم يخلقه لبعض الناس لا يكون له ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء وقولي وقول من قال الخ اشرت به الي رد ما ذهب اليه بن جرير الطبري من اهل السنة والصالحي من المعتزلة وطايفة من الكرامية من تجويز عذاب القبر على الموتي من غير احيا نقله عنهم في

شرح المواقف وقال انه خروج عن المعقول قال الشريف لأن الجماد لا حس له فكيف يتصور
تعذيبه وما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان الآلام تجتمع في اجساد الموتى وتتضاعف
من غير احساس بها فاذا حشروا احسوا بها دفعة واحدة فهو انكار للعذاب قبل
الحشر فيبطل بما تقرر من ادلة ثبوته قبله انتهى واختلف اصحابنا في ان ما ذكر هل
يكون بعد احياء الميت بجملته او بعد احياء اقل جزء يحتمل الحياة والعقل وبالاول
قال الحليمي وبالثاني ابن جرير الطبري هكذا ذكره العراقي في شرح جمع الجوامع وهو
مخالف لما نقله عن ابن جرير الطبري وهو في المواقف وهذا قال به امام الحرمين ونقل
مذهب المعتزلة في ذلك قال في المسايرة وبعد اتفاق اهل الحق على اعادة قدر
ما يدرك به من الحياة تردد كثير من الاشاعرة والحنفية في اعادة الروح فمنعوا
تلازم الروح والحياة الا في العادة والى ذلك اشرت في النظم بقولي وكل اه قال
ومن الحنفية القائلين بالمعاد الجسماني من قال به توضع فيه الروح وقول من قال
اذا صار ترابا تكون روحه متصلا بترابه فيتألم الروح والتراب جميعا يحتمل قوله بتجرد
الروح وجسمانيتها وقد ذكرنا ان منهم كالماتريدي واتباعه من يقول بتجرد الروح
لكنه نقل اثر انه قيل يا رسول الله كيف يوجع اللحم في القبر ولم يكن فيه روح فقال
كما يوجع سنك وان لم يكن فيه الروح فاخبر ان السن يوجع لانه متصل باللحم وان
لم يكن فيه الروح فكذا بعد الموت لما كان روحه متصلا بجسده يتوجع الجسد ولا يخفى
ان مراده بالتراب اجزاؤه الصغار ومنهم من اوجب التصديق بذلك ومنع من الاشتغال
بالكيفية بل التفويض الى الخالق جل وعز ص وفي دعاء الحي للمقبور ن
نفع له وكثرة الاجور واعتقدن ثبوته في الصدقه وخالق الورى لنص حققه
وربنا يجيب فضلا الدعا ويمنح المطلوب من تضرعا والعمدة الخشوع والحضور
لدى الدعا وذهب الجمهور الى امتناع ان تجاب الدعوه من كافر اذ هو اهل شقوه
ش اردت بالحي غير الميت بالمقبور الميت على ما سبق في الحديث ودعا الاحيا للاموات نفع لهم
وكذلك الصدقة خلافا للمعتزلة تمسكا بان القضاء لا يتبدل وكل نفس مرهونة بما كسبت
والمرء يجزى بعمله لا بعمل غيره واما ما ورد في الاحاديث الصحيحة من الدعا للاموات
خصوصا في صلاة الجنازة وقد توارثه السلف فلو لم يكن للاموات نفع فيه لما كان له
معنى قال عليه الصلاة والسلام ما من ميت يصلي عليه امة من المسلمين يبلغون مائة
كلهم يشفع له الا شفعوا فيه وعن سعد بن عبادة انه قال يا رسول الله ان ام سعد

ماتت

ماتت فاي الصدقة افضل قال الماء قال فحفر بئرا وقال هذه لام سعد وقد قال
صلى الله عليه وسلم الدعا يرد البلا والصدقة تطفي غضب الرب واشرت بقولي وربنا
يجيب فضلا الدعا الى ان الله تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات لقوله تعالى
ادعوني استجب لكم ولقوله صلى الله عليه وسلم يستجاب لاحدكم ما لم يدع باثم او قطيعة
رحم ما لم يستعجل ولقوله عليه السلام ان ربكم كريم يستحيي من عبده اذا رفع يديه
اليه ان يردهما صفرا واشرت بقولي والعمدة اه الى ان العمدة في الاجابة صدق النية
وخلوص الطوية وحضور القلب وخشوعه بين يدي الرب لقوله صلى الله عليه وسلم
ادعوا الله وانتم موقنون بالاجابة واعلموا ان الله لا يستجيب الدعاء من قلب غافل
لاه وبقولي وذهب الجمهور اه اشرت به الى ان المشايخ اختلفوا في انه هل يجوز ان
يقال يستجاب دعوة الكافر فمنعه الجمهور لقوله تعالى وما دعاء الكافرين الا في
ضلال ولانه لا يدعو الله لانه لا يعرفه لانه وان اقر به فلما وصفه بما لا يليق به
فقد نقض اقراره وما روي من الحديث ان دعوة المظلوم وان كان كافرا تستجاب
محمول على كفران النعمة وجوزه بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس رب انظرني
الى يوم يبعثون فقال الله تعالى انك من المنظرين وهذه اجابة واليه ذهب ابو
القاسم الحكيم وابو نصر الدبوسي وقال الصدر الشهيد وبه نفتي ص
والوزن للاعمال بالميزان حق به صرح في القران فهو معرف مقادير العمل
وكيفية بالعقل ليس يستدل عليه لكن جاء ذو لسان يظهر رجحانا وخفتانا في
مجازية القدرة تجسد العمل والقول والوزن لما ذا فيه جل وحكمة الوزن ظهور
عفوا وتضعيفا وكشف العدل ش الوزن لاعمال الخلائق يوم القيمة حق صرح به
القران قال الله تعالى والوزن يومئذ الحق والميزان عبارة عما يعرف به مقادير
الاعمال والعقل قاصر عن ادراك كيفيته لكن ورد في الاحاديث انه ذو لسان وكفتين
وورد انه ترجح كفة الحسنات تارة وكفة السيئات اخرى ويستويان تارة وورد
ان الراجحة تعلوا على خلاف المعتاد في الدنيا وانكر المعتزلة الوزن لان الاعمال
اعراض ان امكن اعادتها لم يمكن وزنها ولانها معلومة لله تعالى فوزنها عبث
والجواب انه قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال هي التي توزن وعلى تقدير تسليم
كون افعال الله معللة بالاغراض لعل في الوزن حكمة لا يطلع عليها وعدم اطلاعنا على
الحكمة لا يوجب العبث قال في المسايرة يحدث الله تعالى في صحايف الاعمال ثقلا بحسب

درجات عنده تعالى حتى يظهر لهم العدل في العقاب والفضل في العفو وتضعيف
الثواب قال العراقي في شرح جمع الجوامع واما الميزان فالمراد به نصب ميزان ذي
كفتين ولسان توزن فيه الاعمال والاقوال فاما ان تجسد الاعراض واما ان يكون
الوزن للصحف التي كتبت فيها الاعمال انتهى ص وكتب الاعمال بالقران
ثابتة تعطى لذي الايمان والكفر باليمين والشمال وتثبت حقية السؤال
والحوض وهو الكوثر المورود في يوم حشر فضله ممدود يشرب منه زمرة الاخيار ر
وهو محرم على الاشرار وهو فضيلة لخير البشر وطوله جا مسيرة شهر
كيزانه اكثر من نجم السما ليس على وارده قط ظما وتثبت الصراط اي جسر على
متن جهنم بنص نقلا ادق في رقته من الشعر احد من سيف كما جا الاثر
والبيهقي قال اني لم اجد ذا الوصف في الصحاح لكن قد يرد عن الصحابة ارادما ورد
فيه عن الخدري فهو معتمد وبعضهم اول بهذا الوصفا محاولا للجمع اذ لا يخفى
ثبوت وصفه باوصاف اخر ظاهرها اتساع ذا الممر ش المراد بكتب الاعمال
الكتب المثبت فيها طاعات العباد ومعاصيهم لكل واحد كتاب فيه اعماله يؤتى للمؤمنين
بايمانهم وللكافرين بشمائلهم ووراء ظهورهم وهي حق لقوله تعالى ونخرج له يوم
القيمة كتابا يلقاه منشورا وقوله تعالى واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب
حسابا يسيرا وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء بذكر الكتب وانكر الكتاب المعتزلة
زعما منهم انه عبث وقد مر جواب ذلك وقولي وتثبت حقية السؤال اردت به ان
الله تعالى يسال العبد عن اعماله لقوله عليه الصلاة والسلام ان الله يدني المؤمن
فيضع عليه كنفه ويستره ويقول اتعرف ذنب كذا اتعرف ذنب كذا فيقول نعم اي
رب حتى قرره بذنوبه وراى في نفسه انه قد هلك قال سترتها عليك في الدنيا وانا
اغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسناته واما الكفار والمنافقون فينادى بهم على
رؤس الخلائق هاولاء الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله على الظالمين وقولي والحوض والحوض
الى اشرت به الى ان الحوض الكوثر المورود للنبي صلى الله عليه وسلم حق لقوله تعالى
انا اعطيناك الكوثر ولقوله عليه السلام حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه
ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السما من يشرب
منها فلا يظما ابدا ولا يشرب منه الا السعدا الاخيار ويحرم منه الاشقيا الاشرار
والاحاديث فيه كثيرة وقولي وتثبت الصراط الى اردت به ان الصراط حق وهو جسر

ممدود

ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يرده كل الخلائق وهو
ورود النار لكذا احد المذكور في قوله تعالى وان منكم الا واردها ثم ننجي الذين
اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا يسقطون فوردت به الاخبار كثيرا قال تعالى فاهدوهم وهم
الى صراط الجحيم وكثير من المعتزلة ينكرونه ويحملون الاية على طريق جهنم لما فيه
من تعذيب الضلال ولا عذاب عليهم قلنا هو ممكن وارد على وجه الصحة فرده ضلال له
وبعد الاتيان القادر على ان يسير الطير في الهوى قادر على ان يسير الانسان على
الصراط كما روي انه قيل له عليه السلام لما ذكر ان الكافر يحشر على وجهه كيف
يمشي على وجهه قال الذي امشاه على رجليه قادر على ان يمشيه على وجهه
فيمر ناس كالبرق وناس كالجواد واخرون يسقطون على ما في الصحاح من الاخبار ر
وقولي والبيهقي الى اشرت به الى ما نقله العراقي في شرح جمع الجوامع قال واما
الصراط فهو جسر ممدود يضرب على ظهر الى جهنم يمر عليه جميع الخلائق وقد
ورد به الاحاديث الصحيحة واستفاضت وهو محمول على ظاهره وفي رواية انه
ادق من الشعر واحد من السيف قال البيهقي لم اجده في الروايات الصحيحة وانما
يروى عن بعض الصحابة واشار بذلك الى ما في صحيح مسلم عن ابي سعيد الخدري
بلغني انه ادق من الشعر واحد من السيف قال بعضهم ولو ثبت ذلك لوجب
تاويله ليوافق الاحاديث الاخر في قيام الملائكة على جنبيه وكون الكلاليب
والحسك فيه واعطا المار عليه من النور قدر موضع قدميه وما هو في دقة الشعر
لا يحتمل ذلك فيمكن تاويله بان امره ادق من الشعر فان ذلك يضرب مثلا للخفي
الغامض ووجه غموضه ان يسر الجواز عليه وعسره على قدر الطاعات والمعاصي
ولا يعلم حدود ذلك الا الله تعالى واما تمثيله بحد السيف فلاسراع الملائكة فيه
الى امتثال امر الله تعالى في اجازة الناس عليه ص وجنة والنار حق خلقا
موجود تان الان ذاك حققا بالنص في اسكن واعدت والخبر في رؤية النبي قصر العمر
وكل شيء هالك يستثنى للجمع منه تان اوسلمنا لكن هلاك الشيء لا يستلزم
فناؤه فليذ داو مسلم لكن اريد هالك في ذاته اذ ثبت الامكان من صفاته
ومن نفى فايدة للجنة في خلقها الان فلم يثبت اذ هي دار ساكنت موحدا
لربه مسبحا ممجدا ش الجنة حق والنار حق لان الايات والاحاديث الواردة
في بابهما اشهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى تمسك المنكرون بان الجنة موصوفة

بان عرضها كعرض السموات والارض وهذا في عالم العناصر محال وفي عالم الافلاك وعالم
اخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالتيام وهو باطل قلنا مبني على اصلكم الفاسد
وقد تكلمنا عليه في موضعه وهما مخلوقتان الآن موجودتان وزعم اكثر المعتزلة
انهما انما تخلقان يوم الجزا لنا قصة ادم وحوي عليهما السلام واسكانهما الجنة واليه
اشرت بقولي في اسكن اي في قوله تعالى خطابا لادم اسكن انت وزوجك الجنة واشرت
بقولي وزويه النبي الى الحديث الصحيح وهو مشهور والايات الظاهرة في اعداد
مثل اعدت للمتقين اعدت للكافرين اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر فان عورض
بمثل قوله تعالى تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا
فسادا قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقصة ادم عليه السلام سالمة عن المعارض
قال ولو كانتا موجودتين لما جاز هلاك اهل الجنة لقوله تعالى اكلها دايم لكن اللازم
باطل لقوله تعالى كل شي هالك الا وجهه قلنا لا خفا في انه لا يمكن دوام اكل بعينه
وانما المراد الدوام بانه اذا فني منه شي جي ببدله وهذا لا ينافي الهلاك لحظة
على ان الهلاك لا يستلزم الفنا بل يكفي الخروج عن الانتفاع به كما مر ولو سلم
فيجوز ان يكون المراد ان كل ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود
الامكاني بالنظر الى الوجود الواجبي بمنزلة العدم وذهب ذاهبون الى انهما
يهلكان ولو لحظة تحقيقا لقوله تعالى كل شي هالك الا وجهه وذلك لا ينافي بقاوهما في الاية
بمعنى انهما لا يفنيان ولا يطرا عليهما عدم مستمر على انك قد عرفت انه لا دلالة على
الفنا وذهب الجهمية الى انهما يفنيان ويفني اهلهما وهو قول باطل مخالف للكتاب
والسنة ليس عليه شبهة فضلا عن حجة قولي ومن نفى فايدة الى اشارة الى ان من
نفى الفايدة في خلق الجنة فقوله مردود ولو لم يكن فيه الا انها دار نعيم اسكنها الله
تعالى من يوحده ويسبحه بلا فترة من الحور والولدان والطير لكان ذلك كافيا على
ان نفي الفايدة في تعقلك لا ينفي وجود الحكمة وان لم يحط بها لا يسال عما يفعل

ص فصل في الثواب والعقاب والتوبة والشفاعة

من مات لم يتب عن الكبيره وما اتى ما يقتضي تكفيره فامنع خلوده بدار النقمة
وافوض له فضلا بنيل الجنة ومن يمت بالكفر فهو خالد في النار وسوا المعاند
مع علمه الصدق ومن قد جهدا مبالغا في نظر وما اهتدى وانكر التخليد فيه طايفة
خارجة عن ديننا مخالفه ومن يخلط طاعة بالمعصيه تحت مشية وقال المرجيه

ايمانه

ايمانه يحبط كل زلة والقدري قال كل طاعه تحبط بارتكابه كبيره
وبعضهم بغلبة الكثيره وقد نفوا وجود الاستوا فالنفي عقلا مذهب الجبائي
ولابي هاشم النفي لما اجمع من منع خروج عنهما وردا ذ قد الثواب ارجحن
والنص في تضعيفه مفسرة وجاز نفي ذين اوجمعها كما ترى من جهتين فاعلما
وعندنا لله تعذيب الذي اطاعه والعفو عن عاص بذي ولو يكون راكبا كبيره
وجاز تعذيب ذوي الصغيره وعندهم ما جاز سمعا ان يقع ان هو عن كبيره قد امتنع
والله لا يغفر ان يشرك به والمنع عقلا فيه خلف فانتبه ش اشتملت الابيات
على مسايل الاولى مذهب اهل الحق ان من مات من المومنين وقد ارتكب الكباير
ولم يتب عنها لا يخلد في النار ان ادخلها لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
ونفس الايمان عمل خير لا يمكن ان يرى جزاه قبل دخول النار ثم يدخل النار لانه
باطل بالاجماع فتعين الخروج من النار ولقوله تعالى وعد الله المومنين والمومنات
جنات وقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس
نزلا الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المومنين من اهل الجنة مع ما سبق
من الادلة القاطعة على ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان وايضا الخلود
في النار من اعظم العقوبات وقد جعل جزا للكفر الذي هو اعظم الجنايات فلو جوزي
به غير الكافر كان زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلا وذهبت
المعتزلة الى ان من ادخل النار فهو خالد فيها لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات
بلا توبة اذ المعصوم والتايب وصاحب الصغيرة اذا اجتنبوا الكباير ليسوا من
اهل النار على اصولهم والكافر مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة
لوجهين احدهما انه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة دايمة فينافي استحقا ف سنحقاق
الثواب الذي هو منفعة خالصة دايمة والجواب منع قيد الدوام بل منع الا
بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستيجاب وانما الثواب فضل منه والعذاب عدل فان
شا عفاه وان شا عذبه مدة ثم يدخله الجنة الثاني النصوص الدالة على الخلود
كقوله تعالى ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاوه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى ومن
يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله من كسب سيية
واحاطت به خطيئته فاوليك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب ان قاتل
المومن لكونه مومنا لا يكون الا كافرا وكذا من تعدى جميع الحدود وكذا من

احاطت به الخطيئة وشملته من كل جانب ولو سلم فالخلود يستعمل في المكث الطويل
كقولهم سجن مخلد ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود المسألة
الثانية أجمع المسلمون على ان من مات كافرا خلد في النار ابدا لا ينقطع عذابه سوا
بالغ في الاجتهاد والنظر في معجزة الانبيا ولم يهتد او علموا نبوتهم وعاندوا
او تكاسلوا وانكر تخليدهم في النار طايفة خارجة عن الملة الاسلامية وفصل
الجاحظ وعبد الله بن الحسين العنبري فقالا دوام العقاب في حق الكافر المعاند
والمقصر في الاجتهاد اما المبالغ فيه اذا لم يهتد للاسلام ولم تلح له دلايل الحق فمعذور
وعذابه منقطع والكتاب والسنة والاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين يبطل ما
قالاه بل هو مخالف لما علم من الدين ضرورة اذ يعلم قطعا ان كفار عهد الرسول الذين
قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل فيهم من يعتقد الكفر
بعد بذل المجهود وفيهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع لكن ختم الله على قلوبهم
ولم يشرح صدورهم للاسلام فلم يهتدوا الى حقيقته ولم ينقل عن واحد قبل المخالفين
هذا التفصيل الذي قالاه المسألة الثالثة مذهب اهل الحق ان الثواب فضل من الله
والعقاب عدل منه وهما راجعان الى مشيته لا استحقاق ولا وجوب عليه وخالف
فيه المعتزلة فمن كان مخلطا وقعت منه الطاعات والمعاصي فاجماع اهل الحق من الاشا [عرة]
وغيرهم انه لا يجب على الله ثوابه ولا عقابه بل هو تحت مشيته فان اثابه فبفضله
وان عاقبه فبعدله وذهبت المرجية الى ان الايمان يحبط الزلات فلا عقاب على زلة
مع الايمان كما لا ثواب لطاعة مع الكفر وقالت المعتزلة ان كبيرة واحدة تحبط [ه]
جميع الطاعات وان زادت على زلته وذهب الجبائي وابنه الى رعاية الكثرة في
المحبط وزعما ان من زادت طاعاته احبطت ثواب طاعاته وقولي وقد نفوا وجود [معاصيه عليه]
الاستوا اردت به ان جمعا من المعتزلة وهم الجبائيان واتباعهما اتفقوا على انه لا يتسا [وى]
الثواب والعقاب وبين استحقاقيهما ايضا عندهم ولا يجوز اسقاط احدهما بالاخر
لتساويهما فرضا واذا تساقطا معا فلا يكون ثمة ثواب ولا عقاب وانه محال فعند
الجبائي عقلا لان ابطال كل منهما للاخر اما معا او على التعاقب وكلاهما محال لما عرفت
وعند ابي هاشم ان العقل لا يدل على امتناع التساوي اذ ما من مرتبة من مراتب الطاعات
الا ويجوز العقل بلوغ المعاصي اليها وبالعكس ولا استحالة من جهة العقلية تساقطهما
ايضا لان كل واحد من العملين يؤثر في استحقاق الاخر كما مر انما استحالته للاجماع

على

على ان لا خروج للمكلف عنهما بل كل مكلف اما من اهل الجنة او النار ولا بد له من الخلود
في احدهما ولا يتصور وقوع احد الخلودين مع التساوي في الموجب واما ارادت
الجبائيين واتباعهما وان كان في المواقف عزى الاتفاق الى المعتزلة لما قدمت من
ان جمهورهم ذهبوا الى احباط جميع الطاعات بالمعصية واحدة فاحباط المعصية
للطاعة المشاركة لها يكون عندهم اولى وقولي ورد الخ اشرت به الى جواب ما
استند واليه منع الاستوا وتقريره لم لا يجوز على تقدير تساوي الطاعات والمعاصي
ان يثاب لان جانب الثواب ارجح من جانب العقاب لان السيئة لا تجزى الا مثلها
والحسنة تجزى بعشرة امثالها الى سبعماية من الامثال ويضاعف الله لمن يشا اضعافا
مضاعفة بغير حساب وايضا على تقدير التساوي والتساقط معا لا يلزم خلو المكلف
عن الثواب والعقاب لجواز التفضيل وجاز نفي ذين الخ اي ويجوز ايضا ان لا يثاب
ولا يعاقب ولا يكون من اهل الجنة ولا النار بل يكون من اهل الاعراف كما ورد به
الصحيح ويجوز ان يجمع بين الثواب والعقاب كما ان احدنا يدوم له نعمة من جهة
وفرحه من جهة اخرى ويدوم له المه ولذته لا يخلص له احدهما والخلوص ليس
معتبرا في حقيقة الثواب والعقاب المسألة الرابعة لما تقرر فيما مر انه لا يجب على
الله ثواب ولا عقاب علم ان له سبحانه اثابة من شا وعقاب من شا حتى ان له عقاب
المطيع واثابة العاصي والعفو عنه وسوا كان مرتكبا كبيرة او صغيرة سوا وجدت
منه توبة ام لا خلافا للمعتزلة والايات والاحاديث الدالة على ثبوت العفو لمن ذكر
كثيرة والمعتزلة يخصصونها بالصغاير والكباير المقرونة بالتوبة وتمسكوا عن
بوجهين الاول الايات والاحاديث الواردة في وعيد العصاة والجواب انها على
تقدير عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص في العفو
فيخصص الذنب المغفور عن عمومات الوعيد وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد
كرم فيجوز من الله تعالى ~~القول لدي~~ الثاني ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه [والمحققون على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال تعالى ما يبدل القول لدي]
كان ذلك تقريرا له على الذنب واغراء للغير عليه وهذا ينافي حكمة ارسال الرسل
والجواب ان مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف
والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع
بالنسبة الى كل واحد وكفى به زاجرا وقولي وجاز تعذيب ذي الصغيرة اي سوا [مرتكب الصغيره]
اجتنب مرتكبها الكبيرة ام لا لدخولها تحت قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشا ولقوله

تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها والاحصا انما يكون بالسوال والمجازاة
الى غير ذلك من الايات والاحاديث وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكباير
لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه يمتنع عقلا بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية
على انه لا يقع كقوله تعالى ان تجتنبوا كباير ما تنهون عنه نكفر عنكم سياتكم
واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل وجمع الاسم بالنظر الى انواع
الكفر وان كان الكل ملة واحدة في الحكم او الى افراده القايمة بافراد المخاطبين على
ما تمهد من قاعدة مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الآحاد بالاحاد كقولنا
ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم **المسئلة الخامسة** اجمع المسلمون على ان الشرك
بالله تعالى ذنب لا يغفر لمن مات عليه ان الله لا يغفر ان يشرك به لكنهم اختلفوا
في انه يجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع
وبعضهم الى انه يمتنع عقلا لان قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن والكفر
نهاية في الجناية لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة اصلا فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة
وايضا الكافر يعتقده حقا ولا يطلب له عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة
وايضا هو اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد وهذا بخلاف ساير الذنوب ص
وندم العبد على معصيته لكونها معصية مع عزمته على انتفاء العود حين يقدر
ذلك معنى التوبة المعتبر ويلزم العزم وجود الندم فلم يجئ في الخبر المكرم
ويمكن العزم من المسلوب فصححن توبة المجبوب تذكر الذنب المفسر اعتبر
في صحة التوبة منه واشتهر نفي اختلال توبة قد انتقضت وبعضهم تختل اما انتقضت
وتوبة عن ذنبك الصغير اوجب كما عن ذنبك الكبير وفيه عينا بعضنا توقفا
اذ الصلاة واجتناب قد كفى وصححن توبة ذنب قد اصر صاحبه على سواه ذا اشتهر
وليس واجبا قبول التوبة خالفني في ذاك اهل العزلة وهي تعد طاعة وفقا
خلف وقيل النص ليس قاطعا ظاهره الوجوب لكن جاز ان يكون ترخيصا لئلا يقنطن
ش التوبة لغة الرجوع قال تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا اي رجع عليهم بالتفضل والانعام
ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وفي الشرع ما اشرت اليه في النظم وهو الندم على
المعصية من حيث هي معصية مع العزم على ترك العود اليها اذا قدر عليها واحترز
بقولي في النظم لكونها معصية المراد به الحيثية المذكورة عن النادم على شرب الخمر
مثلا لكونه مضرا مطيشا للعقل مثلا فلا يكون هذا الندم توبة واما قولي مع

عزمته نجعله في المواقف زيادة تقرير لما ذكر اولا وذلك ان النادم على الامر
لا يكون الا كذلك ولذلك ورد في الحديث الندم توبة كما قد اشرت اليه بقولي
ويلزم العزم له واعترض عليه بان النادم على فعل في الماضي قد يريده في الحال
او الاستقبال فهذا القيد احترازا عنه وما ورد في الحديث محمول على الندم الكامل
وهو ان يكون مع العزم على عدم العود ابدا ورد بان الندم على المعصية من حيث
هي معصية يستلزم ذلك العزم كما لا يخفى وقولي حين يقدر لان من سلب القدرة
على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة اليه اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة
منه كذا في المواقف قال الشريف وفيه بحث لان قوله اذا قدر ظرف لترك الفعل
المستفاد من قوله لا يعود وانما قيد به لان العزم على ترك الفعل في وقت انما يتصور
ممن قدر على ذلك الفعل وتركه في ذلك الوقت فمآل هذا القيد ان العزم
على الترك ليس مطلقا حتى لا يتصور ممن سلب قدرته وانقطع طمعه بل هو مقيد
بكونه على تقدير فرض القدرة وثبوتها فيتصور ذلك العزم من المسلوب ايضا
ويؤيد ما قلناه قول الآمدي حيث قال وانما قلنا عند كونه اهلا للفعل في المستقبل
احترازا عما اذا زنا ثم جب او كان مشرفا على الموت فان العزم على ترك الفعل في المستقبل
غير متصور فيه لعدم تصور الفعل منه ومع ذلك فانه اذا ندم على ما فعل صحت
توبته باجماع السلف وقال ابو هاشم الزاني اذا جب لا تصح توبته لانه عاجز وهو
باطل لما اذا تاب عن الزنا وغيره في مرض مخيف فان توبته صحيحة بالاجماع
وان كان جازما بالعجز عن الفعل في المستقبل هذه عبارته وايضا فقول المصنف لم
يكن ذلك توبة منه يدل على انه مختار الكل او الاكثر فينافيه ما صرح به من
ان توبة المجبوب صحيحة عند غير ابي هاشم انتهى وقولي ويمكن العزم من المسلوب
قد عرف مما تقدم وقولي وصححن توبة المجبوب اي الذي زنا ثم جب اذا ندم على
الزنا وعزم ان لا يعود اليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك قدحا توبة قال غير
ابي هاشم نعم وقال ابو هاشم لا زاعما انه لا يتحقق منه حقيقة العزم على عدم الفعل
في المستقبل اذ لا قدرة له على الفعل فيه والآخرون قالوا يكفي لتلك الحقيقة
تقدير القدرة كما مر تحقيقه وقولي تذكر الذنب الخ اشرت به الى ما نقله ابن القشيري
عن والده من اعتبار تذكر الذنب للتائب حتى لو نسيه لم تصح توبته منه كما لو
نسي صاحب الدين وقال القاضي ان لم يتذكر تفصيل الذنوب فليقل ان كان لي ذنب

لم أعلم فأني تائب إلى الله منه، وكأنه فيما إذا علم لنفسه ذنوبًا لم يذكرها فأما إذا
لم يعلم لنفسه ذنوبًا فالندم على ما لم يكن بحاله، وقد قال الشيخ عز الدين بتذكر من
الذنوب السالفة ما أمكن تذكره وما تعذر فلا يجب عليه ما لم يتذكر عليه، وقولي
في اختلال توبة الخ أشرت به إلى أن من تاب ثم نقض التوبة لم يقدح ذلك في صحة
التوبة الماضية، وعليه المبادرة إلى تجديد التوبة من المعاودة، قال الله تعالى إن
الله يحب التوابين، وهذه صيغة مبالغة لا تطلق إلا على من أكثر التوبة، وفي الحديث
ما أصر من استغفر ولو عاد في اليوم سبعين مرة، وخالف فيه القاضي أبو بكر
فقال بانتقاض توبته الأولى فيؤاخذ بذلك الذنب تاب منه، وإلى هذا أشرت بقولي
وبعضهم تختل وهو على حذف القول، وفي المصراع الأول حذف فإن التقدير واشترط
نفي اختلال توبة قد انقضت أما انقضت فحذف لدلالة المذكور أجرا عليه، وقولي
وتوبة عن ذنبك الصغير الخ أشرت به إلى أنه تجب التوبة عن الصغائر كالكبائر
خلافًا لأبي هاشم، ولم يستحضر إمام الحرمين في الإرشاد مخالفته في ذلك فحكى الإجماع
على الأول، وقولي وفيه عينًا أي وفي وجوب التوبة من الصغيرة عينًا توقف
بعضهم، وهو الشيخ تقي الدين السبكي رحمه الله فقال لعل وقوعها مكفرة بالصلاة
واجتناب الكبائر يقتضي أن الواجب إما التوبة أو فعل ما يكفرها وبتقدير الوجوب
فيحتمل أن لا يجب على الفور حتى يمضي ما يكفرها وخالفه الشيخ تاج الدين السبكي
ولده فقال الذي أراه وجوب التوبة عينًا على الفور عن كل ذنب نعم إن فرض
عدم التوبة عن الصغيرة ثم جاءت المكفرات كفرت الصغيرتين وهما تلك الصغيرة
وعدم التوبة، وقولي وصححن الخ أشرت به إلى أنه تصح التوبة عن ذنب مع الإصرار
على ذنب آخر خلافًا للمعتزلة بناء على أصلهم في التقبيح العقلي لأن الكل في القبح على
حد سواء ويرد عليهم قوله تعالى وآخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملا صالحا وآخر
سيئا وقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقوله والوزن يومئذ الحق وفصل
بعض أصحابنا في ذلك فقال الحليمي تصح التوبة من كبيرة دون أخرى من غير جنسها
ومقتضاه عدم الصحة إذا كانت من جنسها وبه صرح الأستاذ أبو بكر لكن قال
الأستاذ أبو إسحق تصح حتى لو تاب عن الزنا بامرأة مع الإقامة على الزنا بمثلها
صح قال ابن القشيري وأباه الأصحاب قال وقال الإمام إن كان يعتقد أن العقوبة
على أحدهما صحت التوبة من أحدهما دون الآخر، وقال الصوفية توبة السالك

لا تكون مفتاحًا للمقامات حتى يتوب عن جميع الذنوب لأن كدورة بعض القلب
واسوداده بالذنب يمنع من السير إلى الله تعالى، وقولي وليس واجبا الخ أشرت
به إلى مذهب أهل الحق وهو أن العبد إذا أتى بالتوبة على الوجه المعتبر لا يجب
قبولها على الله تعالى بناء على الأصل الصحيح أنه تعالى لا يجب عليه شيء، وقالت المعتزلة
بوجوبه بناء على أصلهم الفاسد فقالوا التوبة حسنة ومن أتى بالحسنة وجب
مجازاته عليها قلنا ممنوع وأما قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده
فلا يدل على الوجوب بل على أنه الذي يتولى ذلك ويتقبله، وليس لأحد سواه ذلك
وقولي وهي تعد طاعة أشرت به إلى ما ذكر في المواقف وشرحه في آخر مباحث
التوبة قال اختلف في كون التوبة طاعة قال الآمدي الظاهر نعم فيثاب عليها
لأنها مأمور بها قال الله تعالى وتوبوا إلى الله جميعا أيها المؤمنون والأمر ظاهر
في الوجوب لكنه غير قاطع لجواز رخصة وأيضًا أنا نقبلها دفعًا للقنوط ه
قال الله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله لا تيأسوا من روح الله إن الله يغفر الذنوب
جميعًا ص، وتثبت شفاعة الأخيار، في ذي كبائر من الأوزار، وخالف المعتزلي إذ تجرا
ومنع العفو كما قد قررا، وخصص النصوص بالشفاعة، ليكثرن ثواب أهل الطاعة ه
وخمسة أنواعها والكل، أثبته قطعًا لطه النقل، وغيره يشركه في البعض ه
وبانفراده ببعض يقضي، وثابت للغير من يشفع، إلى شفاعة النبي يرجع ه
فأولا يشفع في تعجيل، حسابنا وراحة من طول، وفوقنا فهذه قد انفرد ه
بها فلا يشركه فيها أحد، وثانيا يشفع في إدخال، قوم إلى منازل الأفضال ه
بلا حساب قال الحي وانفرد، بهذه أيضا وهذا تم العدد، بحصرهم كما أتى سبعونا ه
الفام المنع وهم يربونا، قد نصر الثاني بما قد وردا، فيه من الصحاح فليعتمدا ه
وهل يخصون بهذي الأمه، أو ذلك الفضل سواهم عمه، ذا انقل وثالثا لقوم وا جبا ه
تعذيبهم فيبلغون الإربا، بالعفو منه وأجاز النووي، تخصيصه بهذه وما روي ه
مصرح به ورابع لمن، وحد من عاص بذنب قد سكن، في النار بالنبي من يخلص ه
وهذه ليست به تخصص، وخامسا بعد دخول الجنة، خصص خير الخلق بالشفاعة ه
في من يشاء الله رفع رتبته، يمتحن بها من يدري رفعته، ش الشفاعة ثابتة للأخيار
من الرسل والأنبياء والعلماء والأولياء في حق أهل الكبائر خلافا للمعتزلة وهذا مبني
على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة أولى وعندهم لما

لم يجرم بجرمنا قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وقوله تعالى
فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان اسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة
في الجملة والا لما كان لنفي نفعها في الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم
معنى لان مثل هذا المقام يقتضي ان يوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد
ان تعلق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه انه انما يقوم حجة
على من يقول بمفهوم المخالفة وقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي
وهو مشهور بل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى واحتجت المعتزلة بمثل
قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة وقوله
تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع **والجواب** بعد تسليم دلالتها على العموم
في الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة ولما
كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع
قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة
لزيادة الثواب وكلاهما فاسد **اما الاول** فلان التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب
عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم فلا معنى للعفو **واما الثاني** فلان النصوص
دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية وقولي وخمسة اشرت به الى ان
انواع الشفاعات الاخروية خمسة وكلها ثابتة لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم وبعضها
لا يشاركه فيه احد وبعضها يشاركه فيه غيره ويكون هو المتقدم صلى الله عليه وسلم
فاختص صلى الله عليه وسلم بعموم الشفاعة وببعض انواعها واما الباقي فتصح نسبته
اليه وتقدمه فيه فالشفاعات كلها راجعة الى شفاعته **الشفاعة الاولى** وهي
مختصة به صلى الله عليه وسلم في تعجيل الحساب والاراحة من طول الوقوف وهي الشفاعة
العظمى ولم ينكرها احد ولا يشركه فيها احد **الشفاعة الثانية** في جمع فيدخلون الجنة
بغير حساب وقد صرح النووي في الروضة بان هذه الشفاعة ايضا مختصة بنبينا
صلى الله عليه وسلم وقال ابن دقيق العيد لا اعلم الاختصاص وعدمه فيها ووافقه السبكي
وقولي وهل لهم عدد الخ **اعلم** انه قد ورد في الصحيح انه يدخل الجنة من امته عليه الصلاة
والسلام سبعون الفا بغير حساب فيها ولا اي لا حساب عليهم في انفسهم ومع ذلك يدخلون
الجنة بشفاعته كما ورد في الحديث فاقول يا رب امتي امتي فيقال يا محمد ادخل
الجنة من امتك من لا حساب عليه من الباب الايمن وورد وصفهم بانهم الذين لا

يسترقون

يسترقون ولا يكتوون ولا يتطيرون وعلى ربهم يتوكلون واما من لم يتصف بصفتهم
بل يكون ممن يستحق الحساب فهل يشفع فيه النبي صلى الله عليه وسلم حتى يدخل الجنة
بغير حساب ويلزم من ذلك زيادة الداخلين بغير حساب الى الجنة على هذا العدد
ام لا مال الشيخ تقي الدين السبكي الى الثاني وحمله ولده الشيخ تاج الدين في منع الموا
على التخصيص بالاحاديث التي تكلم عليها فان ظاهرها ذلك ثم اورد احاديث عن
الترمذي والطبراني والبيهقي دالة على الزيادة وقال فقد دلت ظواهر الاحاديث
على انه صلى الله عليه وسلم يشفع في العدد العظيم من امته وان استحقوا الحساب فيدخلون
الجنة بالحساب حتى جاء في لفظ رواه الامام احمد في مسنده انهم اربعمائة الف وذكر
بقية الحديث وقولي وهل يختصون بهذي الامة معناه ان الداخلين الى الجنة بغير
حساب هل يختصون بامة محمد صلى الله عليه وسلم فلا يدخل احد من الامم غيرهم الجنة
بغير حساب ام يدخل منهم ومن غيرهم **قال ابن عطية** الظاهر ان فيهم من هو كذلك
والى هذا اشرت بقولي ذا اي العموم انقل عن بعض العلما قال ابن السبكي ان كان ابن
عطية اخذ ذلك من وصف النبي صلى الله عليه وسلم اياهم بانهم الذين لا يسترقون ولا
يكتوون ولا يتطيرون وعلى ربهم يتوكلون تعلقا بان من حصلت له هذه الصفة
حصل له هذا الجزا فهو غير كاف لان اقتضا هذه الصفة لهذا الجزا العظيم لعله من
خصايص هذه الامة **الشفاعة الثالثة** في قوم استوجبوا النار فيشفع فيهم النبي
صلى الله عليه وسلم ومن شا الله كذا ذكره القاضي عياض رحمه الله وجوز النووي رحمه
الله ان تكون مختصة بنبينا صلى الله عليه وسلم **وقال** الشيخ تقي الدين السبكي هذه
الشفاعة بعد وضع الصراط وهي في اجازة الصراط ويلزم منها النجاة من النار ولم
يرد تصريح بكونها مختصة ولا غير مختصة **قال** لكن لنبينا صلى الله عليه وسلم في ذلك
اليوم امام النبيين وصاحب شفاعتهم فكل ما يقع من شفاعتهم ينسب اليه فلم يخرج
عن شفاعته شي لا من انواع الشفاعات ولا من الاشخاص المشفوع فيهم من ملته ومن غير
ملته لانه اذا كان صاحب شفاعة الانبيا والكل تحت لوايه فكل من شفعوا فيه
فبسببه صلى الله عليه وسلم تقدموا للشفاعة فيه واجابة شفاعتهم اجابة له صلى الله عليه
وسلم فكل من يقع شفاعة النبيين فيه داخل تحت شفاعة نبينا صلى الله عليه وسلم ومن
شفع فيه المومنون كذلك بطريق الاولى فهو صلى الله عليه وسلم شفيع الشفعا **قال**
ابنه وعلى هذا يتعين حمل اختصاص النبي صلى الله عليه وسلم بل على هذا يقال النبي مختص

بكل شفاعة غيران بعضها يستند به بنفسه وبعضها يكون هو الاصل فيه ويتفرع عند الانبيا والمومنون الشفاعة الرابعة فيمن دخل النار من المذنبين الموحدين وهذه جا فيها شفاعة الملايكة والانبيا والمومنين وان الله تعالي يخرج بعد ذلك برحمته من قال لا اله الا الله وهنا تنبيه وهو انه هل يبقي احد بغير شافع فمن يقول لا اله الا الله فيدخله الله حينيذ الجنة ويخرجه من النار برحمته او لا يبقي احد قال الشيخ تقي الدين السبكي اما هذه الامة فكلها تخرج بشفاعة النبي صلي الله عليه وسلم وان وقع في بعضهم شفاعة لغيره من المومنين فهي بطي شفاعة النبي صلي الله عليه وسلم قال واذا ثبت ذلك فاختصاصه صلي الله عليه وسلم من هذا النوع باخراج عموم امته حتي لا يبقي منهم احد وهذا هو الموافق لعموم قوله صلي الله عليه وسلم شفاعتي لاهل الكباير من امتي وقوله صلي الله عليه وسلم واني اختبات دعوتي شفاعة لامتي يوم القيمة فهي نايلة ان شا الله من مات من امته لا يشرك بالله شيا الشفاعة الخامسة في زيادة الدرجات في الجنة لاهلها ذكره القاضي عياض والنووي وغيرهما قال الشيخ تقي الدين ولم اجد في الاحاديث تصريحا بها لكن ذكر عبد الجليل القصري في كتاب شعب الايمان في تفسير الوسيلة التي اختص بها النبي صلي الله عليه وسلم انها التوسل وان النبي صلي الله عليه وسلم يكون في الجنة بمنزلة الوزير من الملك بغير تمثيل لا يصل الي احد شي الا بواسطته صلي الله عليه وسلم قال الشيخ تقي الدين واذا كان كذلك فهذه ايضا خاصة به صلي الله عليه وسلم حشرنا الله في زمرته والنووي قال في الروضة ان هذه الخامسة يجوز ان تكون مختصة به ولعل معني اختصاصها ما نبه عليه عبد الجليل والشيخ تقي الدين وهو المناسب في تلك الدار لانه صلي الله عليه وسلم كبيرها فناسب ان لا يحدث فيها حادثة من ارتفاع درجة وعلو كلمة الا بعد مراجعته صلي الله عليه وسلم ص

الباب الحادي عشر في الامامة رياسة في الدين والدنيا تعم لواحد امامة وان ترم

تعريفها الاولي فبالخلافة • عن الرسول وهي في اقامة • دين وحفظ حوزة للملة •
فيلزم اتباع كل الامة • بشرع اي عرف باستحقاق • تصرف عم اولي الوفاق •
ونصبه سمعا علينا وجبا • بيبنه الصديق حين خطبا • وشرطه الاسلام والذكورة •
والعقل والبلوغ والحرية • عدلا والاجتهاد في الاصول • يمكنه اقامة الدليل •
وحل شبهة وفي الفروع • يحكم بغيتنا لدي الوقوع • براية يدبر الامورا •
وذو شجاعة فلن يجورا • عن القيام بحرابه ولا • يضعف عن حد وقد تساهلا •

جمع

جمع فلم يشترطوا اما قد ذكر من بعد عدله والكثير معتبر وان يكون قرشيا للخبر ش قال قوم من اصحابنا الامامة رياسة عامة في امور الدين والدنيا لشخص من الاشخا ص فقيد العموم احترازا عن القاضي والرييس وغيرهما والقيد الاخير وهو للشخص في شرح المواقف قال احترازا عن كل الامة اذا عزلوا الامام عند فسقه فان الكل ليس شخصا واحدا والي ذلك اشرت بقولي لواحد وينقض هذا التعريف بالنبوة والاولي ان يقال هي خلافة الرسول في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه علي كافة الامة وبهذا القيد الاخير يخرج من ينصبه الامام في ناحية كالقاضي مثلا ويخرج المجتهد والامر بالمعروف وقولي بشيخ الي هنا وفي كل موضع من هذه المنظومة عنيت به الشيخ كمال الدين بن الهمام رحمه الله وهو محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد الاسكندري مولدا السيواسي منتسبا الشهير بابن الهمام الدين لقب والده العلامة عبد الواحد المذكور كان قاضي سيواس البلد الشهير ببلاد الروم من بيت العلم والقضا قدم القاهرة وولي خلافة الحكم بها عن القاضي الحنفي بها ثم ولي قضا الحنفية بالاسكندرية وتزوج بها ببنت القاضي المالكي يوميذ فولدت له المصنف ومدحه الشيخ بدر الدين الدماميني بقصيدة بليغة يشهد له فيها بعلو المرتبة في العلم وحسن السيرة في الحكم ثم رغب عنها ورجع الي القاهرة واقام بها مكبا علي الاشتغال بالعلم الي ان مات حذا ذكره الشيخ كمال الدين رحمه الله وجميع ما نقلته عنه في هذه المنظومة فهو من كتابه الذي سماه بالمسايرة في الاصول وهو كتاب جليل القدر ووجه التسمية بذلك انه يساير عقايد الغزالي في التراجم كما قال ذلك في اوله وروايتي له عن الوالد خلف بن محمد بن محمد بن علي الحنفي الشاذلي عن المصنف قال في تعريف الامامة هي استحقاق تصرف عام علي المسلمين واياه اردت بقولي اولي الوفاق وقولي ونصبه سمعا اشرت به الي ان نصب الامام عندنا واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة عقلا اما وجوبه علينا سمعا فلوجهين الاول انه تواتر اجماع المسلمين في الصدر الاول بعد وفاة النبي صلي الله عليه وسلم علي امتناع خلو الوقت عن خليفة وامام حتي قال ابو بكر في خطبته الا ان محمدا قد مات ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به فبادر الكل الي قبوله ولم يقل احد لا حاجة الي ذلك بل اتفقوا عليه وقالوا ننظر في هذا الامر وبكروا الي سقيفة بني ساعدة والي ذلك اشرت بقولي بينه الصديق حين خطبا الثاني ان فيه دفع ضرر مظنون وانه واجب اجماعا وقولي وشرطه الاسلام الي اخره

فصل في بعض ترجمة الكمال ابن الهمام الحنفي

[margin correction:] سكندرية

يه الى بيان شروط الامامة فمنها الاسلام والذكورة والعقل والبلوغ والحرية والعدالة
اذ ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والنسا ناقصات عقل ودين وذين
والمجنون والصبي قاصران عن تدبير الامور والتصرف في مصالح الجمهور والعبد مشغول
بخدمة المولى مستحقر في اعين الناس والفاسق غير مؤتمن فلا يتصرف في رقاب الناس
واموالهم وابضاعهم قال في المسايرة وعند الحنفية ليست العدالة شرطا للصحة فيصح
تقليد الفاسق وذكر في المواقف الاجتهاد في الاصول والفروع ووجهه في الشرح
بقوله ليقوم بامور الدين متمكنا من اقامة الحجج وحل الشبه في العقايد الدينية
ومستقلا بالفتوى في النوازل واحكام الوقايع نصا واستنباطا لان مقاصد الامامة
حفظ العقايد وفصل الحكومات ورفع المخاصمات ولن يتم ذلك بدون هذه الشروط
وقولي برايه الخ اشرت به الى ما قاله في المواقف واصفا للامام ذو راي ليقوم بامر
الملك شجاع قوي القلب ليقوى على الذب عن الحوزة والحفظ لبيضة الاسلام بالثبات
في المعارك لا يهوله اقامة الحدود وضرب الرقاب واشرت بقولي وقد نساهلا جمع
الى ما قال البيضاوي في الطوالع وجمع تساهلوا في الصفات الثلاثة وقالوا ينبغي
من كان موصوفا بها اي ان جمعا من العلما تساهلوا في الصفات التي هي الاجتهاد
والراي والشجاعة وهي المذكورة في النظم بعد العدالة كما اشرت اليه بقولي من بعد
عدلا ونصبه على الحكاية فقالوا اذا لم يكن الامام متصفا بالصفات الثلاث ينبغي من كان
متصفا بها وقولي وان يكون قرشيا اشرت به الى شرط مختلف فيه ذهب الاشاعرة
والجبائيان الى اثباته وهو ان يكون الامام قرشيا وقولي للخبر اشرت به الى قوله عليه
السلام الايمة من قريش وغيره من الاحاديث الواردة في ذلك وذهب الخوارج وبعض
المعتزلة الى انه لا يشترط ذلك صح لكن وجوب عصمة لا يعتبر وليس شرطا ان يكون هاشم
جدا له وان يكون عالما بكل فرع وبكل اصل لدينا علما يرى بالفعل
ولا ظهور معجز عليه ش اي لا يشترط في الامام ان يكون معصوما خلافا للامامية
والاسماعيلية لان امامة ابي بكر الصديق حق ثابتة لما سياتي من الدليل مع عدم
القطع بعصمته وايضا الاشتراط هو المحتاج الى الدليل واما في عدم الاشتراط فيكفي
عدم دليل الاشتراط احتج المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين وغير المعصوم
ظالم فلا ينال عهد الامامة والجواب المنع فان الظالم من ارتكب معصية مسقطة للعدالة
مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا يكون ظالما وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله

تعالى

تعالى في العبد الذنب مع بقا قدرته واختياره وهذا معنى قولهم هي لطف من الله
تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلا ولهذا
قال الشيخ ابو منصور رحمه الله العصمة لا تزيل المحنة وبهذا يظهر فساد قول من
قال انها خاصية في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه كيف
ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثابا عليه ولا يشترط ان
يكون هاشميا خلافا للشيعة ولا عالما بمسايل الدين اصولها وفروعها بالفعل لا بالقوة
خلافا للامامية ولا ظهور المعجزة على يديه خلافا للغلاة لان ابا بكر الصديق امام حق
ولا يجب له شي مما ذكر من تلك الاوصاف فان كونه هاشميا ممتنع والاخران لا يجبان
له اجماعا ص وكونه يصلح لا يعطيه ذلك بل تثبت ذي بالنص او بيعة اهل الحل والعقد ارتضوه
وان يتابع من اوله ومنفرد كفي والاستعرب ذا يقيد بكونه من عالم مشتهر
ومن اولي الراي وذا بمحضر ببينة عادلة ليدفعا انكار من انكرها ونازعا
وبعض الاصحاب لهذا يعتبر دفع خصام مدعي بيعة سر وان يبايع من ذكرنا العدد
اعتبر فالسابق بقطر او بلد وغيره باغ متى اصرا يرد للحق رضى او قهرا
واعتبر الحجة من قد بايعه اكثرهم ومن عداه منعه ولا يجوز عقدها لاثنين في
صقع مضيق خشية التخالف وان يكن متسعا بحيث لا يقوم واحد به فليجعلا
بحل الاجتهاد اذ فيه اختلف قيل لهم ان يخلعوه ان يخف بحيث يختل نظام الدين
وليحتمل ادنى المضرتين ان اوجب الخلع حصول الفتنة والفسق لا يعزله واثبت
جواز ان يقلد المفضول مع وجود فاضل فهذا اما امتنع ش اعلم ان الشخص بمجرد
صلوحه للامامة وجمعه لشرايطها لا يصير اماما بل لا بد في ذلك من امر اخر تثبت
به الامامة فتثبت بالنص من الرسول او من الامام السابق بالاجماع وتثبت ايضا
ببيعة اهل الحل والعقد عند اهل السنة والجماعة والصالحية من الزيدية خلافا
لاكثر الشيعة وقولي وان يبايع الخ اشرت به الى ما ذكره في المواقف قال واذا
ثبت حصول الامامة بالاختيار والبيعة فاعلم ان ذلك لا يفتقر الى الاجماع اذ
لم يقم عليه دليل من العقل او السمع بل الواحد والاثنان من اهل الحل والعقد كاف
لعلمنا ان الصحابة مع صلابتهم في الدين اكتفوا بعقد عمر لابي بكر وعقد عبد الرحمن بن
عوف لعثمن ولم يشترطوا اجماع من في المدينة فضلا عن اجماع الامة هذا ولم ينكر
عليه احد وعليه انطوت الاعصار الى وقتنا هذا وقال بعض الاصحاب يجب كون ذلك

اي العقد من واحد او اثنين بمشهد بينة عادلة كفاية للخصام في ادعاء من يزعم
عقد الامامة له سرا قبل من عقد جهرا وهذا من المسايل الاجتهادية انتهي قال
في المسايرة وعند الاشعري يكفي الواحد من العلما المشهورين من اولي الراي بشرط
كونه بمشهد شهود لدفع الانكار ان وقع وشرط المعتزلة خمسة وذكر بعض الحنفية
اشتراط جماعة دون عدد مخصوص انتهي وقولي وان تتابع الي اشرت به الي انه اذا
اتفق ولاية عدد متصفين بالصفات المعتبرة في بلد او بلاد قال في المواقف يمضي
عن المتقدم فيمضي ولو اصر الاخر فهو من البغاة قال الشريف يجب ان يقاتل حتي
يفي الي امر الله فان لم يكن هناك متقدم او كان ولم يعلم بعينه وجب ابطال الجميع
انتهي قال حجة الاسلام الغزالي فان ولي احد عدد موصوفون بهذه الصفات فالامام
من انعقدت له البيعة في الاكثر والمخالف باغ يجب رده الي الانقياد الي الحق انتهي
قال في المسايرة وكلام غيره من اهل السنة اعتبار السبق فقط فالثاني يجب رده
وقولي ولا يجوز عقدها الي اشرت به الي ما في المواقف قال ولا يجوز العقد لامامين
في صقع اي جانب متضايق الاقطار قال الشريف لادايه الي وقوع الفتنة واختلال
النظام قال في المواقف اما في متسع اي اما العقد لامامين في صقع متسع الاقطار
بحيث لا يسع الواحد تدبيره فهو محل الاجتهاد قال الشريف لوقوع الخلاف وقولي
ثم لهم ان يخلعوه ذكرت فيه ما في المواقف قال وللامة خلع الامام بسبب يوجبه
قال الشريف كوقوع الخلاف مثل ان يوجد منه ما يوجب اختلال احوال المسلمين
وانتكاس امور الدين كما كان لهم نصبه واقامته لانتظامها واعلامها وقولي ولتحتمل
ادني المضرتين اي وان ادي خلع الامام الي الفتنة احتملا ادني المضرتين كذا في
المواقف وقال ابن السبكي ولا يجوز الخروج علي السلطان اي العادل اتفاقا والجاير
علي المشهور كذا قاله العراقي في شرح جمع الجوامع وقولي والفسق لا يعزله اشرت به
الي ان الامام لا ينعزل بالفسق والجور لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الايمة
والامرا بعد الخلفا الراشدين والسلف كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد
باذنهم ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست شرطا للامامة ابتدا فبقا اولي
وهذا هو المسطور في كتب الشافعية وقولي وانثبت جواز ان يقلد الي اشرت به الي
ما في المسايرة قال واذا وجدت الشروط في جماعة فالاولي افضلهم فان ولي المفضول
مع وجوده صحت امامته لان عمر رضي الله عنه جعل الامر شوري في الستة اي يولي

ايهم

ايهم كان ولم يكونوا سوا في الفضل للاتفاق علي ان عليا وعثمان افضل من الاربعة
الاخرين واختلف اهل السنة بين علي وعثمان فتوقف بعضهم وجزم اخرون
بتفضيل علي والاكثر علي تفضيل عثمان ونعلم ان الافضلية مطلقا ليست الاشرط
الكمال ص ثم الامام الحق بعد احمد هو ابو بكر لهذا اعتقد وبعده الفاروق ثم من يلي
عثمان ثم بعده المولي علي وهكذا ترتيبهم في الفضل وواجب تعظيمنا للكل
فهم سراة الناس اهل السبق الي المعالي واتباع الحق وما جري بينهم فان له
محاملا لايقة ماوله والشافعي وكثير امسكوا عن الكلام بينهم واستمسكوا
بايه وقايع قد سلفت فلا تبثت بيننا لكن تبثت ش الامام الحق بعد النبي صلي
الله عليه وسلم هو ابو بكر الصديق ثم عمر الفاروق ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم
وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله صلي الله عليه وسلم في سقيفة بني
ساعدة واستقر رايهم علي خلافة ابي بكر فاجمعوا عليها وبايعه علي رضي الله عنه
علي روس الاشهاد بعد توقف كان منه ولو لم تكن الخلافة حقا له لما اتفق عليه
الصحابة ولنازعه علي رضي الله عنه كما نازع معاوية ولاحتج عليه لو كان في حقه
نص كما زعمت الشيعة وكيف يتصور في حق اصحاب رسول الله صلي الله عليه وسلم الاتفاق
علي الباطل وترك العمل بالنص الوارد ثم ان ابا بكر رضي الله عنه لما ايس من حياته
دعي عثمان واملا عليه كتاب عهده لعمر رضي الله عنه فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها
الي الناس وامرهم ان يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا حتي مرت بعلي رضي الله
عنه فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر وبالجملة وقع الاتفاق علي خلافته ثم استشهد
عمر رضي الله عنه وترك الخلافة شوري بين ستة عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف
وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص رضي الله عنهم ثم فوض الامر خمستهم الي عبد الرحمن
بن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمان رضي الله عنه وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه
وانقادوا لامره وصلوا معه الجمع والاعياد فكان اجماعا ثم استشهد رضي الله
عنه وترك الامر مهملا فاجتمع كبار المهاجرين والانصار علي علي رضي الله عنه والتمسوا
منه قبول الخلافة وبايعوه لما كان افضل اهل عصره واولاهم بالخلافة وما وقع من المخالفات
والمحاربات لم يكن عن نزاع في خلافته بل عن خطاء في الاجتهاد وما وقع من الاختلاف
بين الشيعة واهل السنة ودعوي كل من الفريقين النص في باب الامامة وايراد
الاسولة والاجوبة من الجانبين مذكور في المطولات وقولي وهكذا ترتيبهم في الفضل

اي ان افضل البشر بعد النبي صلى الله عليه وسلم وجميع الانبيا ابو بكر الصديق ثم عمر
ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم قال في شرح العقايد على هذا وجدنا السلف والظاهر
انه لو لم يكن لهم دليل لما حكموا بذلك واما نحن فقد وجدنا دلايل الجانبين متعارضة
ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شي من الاعمال او يكون التوقف فيه مخلا بشي من الواجبات
وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان رضي الله عنه حيث جعلوا من علامات
السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين والانصاف انه ان اريد بالافضلية
كثرة الثواب فللتوقف جهة وان اريد كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضايل فلا
انتهى وقد نقل خلاف في ان الترتيب المذكور قطعي او ظني وعزي الاول الى الاشعري
رحمه الله وبالثاني قال القاضي ابو بكر وقال ابن عبد البر اجمع اهل السنة على
ان افضل الناس بعد النبوة ابو بكر ثم عمر ووقف اوايلهم في عثمان وعلي قال فاما
اليوم فلا يختلفون ان الترتيب عثمان ثم علي قال وعليه عامة اهل الحديث من زمن
احمد بن حنبل وهلم جرا انتهى وقوله وواجب تعظيمنا للكل اشرت به الى انه يجب الامساك
عن ذكر الصحابة الا بخير فانهم سادة عدول وايمة بواسطتهم نقلت الى الامة الشرايع
والاحكام وامور الاسلام والطعن فيهم طعن في الدين وما جرى بينهم من الوقايع فله محامل
لايقة تؤول بها وفي كلام الشافعي رحمه الله ما يدل على ان اللايق الامساك عما شجر
بينهم وكذا غيره من الايمة متمسكين بانها وقايع لم نحضرها فينبغي ان لا تبث اي تنشر
حديثها ومنه في الحديث لا ابث خبره ولئن تبت بالتاء المثناة اي يقطع ذكرها من
البت اي القطع ومنه ابت طلاقها وقد وردت احاديث كثيرة تدل على وجوب الامساك
عن الطعن في الصحابة رضي الله عنهم كقوله صلى الله عليه وسلم لا تسبوا اصحابي فلو ان
احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه الى غير ذلك من الاحاديث
الواردة في هذا المقام فنسال الله ان يفيد علينا من بركاتهم في الدنيا والاخرة وان
ينفعنا بهم امين ثم **خاتمة في التصوف** ولا يخفى المناسبة بين هذه الخاتمة التصوف
وبين الغرض المسوق له هذه المنظومة اما اولا فلان غاية ذلك الفن ومقصوده
هو سعادة الدارين وكذلك التصوف للصفي للقلوب واما ثانيا فلان معرفة الله
تعالى لما كانت واجبة كما هو مذهب جمهور المسلمين افترقوا فرقتين فرقة قالوا
طريق معرفة الله انما هو الرياضة وتصفية الباطن ونسب ذلك الى المتصوفة واصحاب
الطريقة وفرقة قالوا طريق المعرفة انما هو النظر وهو قول الاشاعرة والمعتزلة

فناسب

ناسب تتميم الكتاب بالاشارة الى ثاني الطريقين واما ثانيا فلان مطلوب الفن العقايد
التي هي عمل القلب فناسبه الكلام في الاحوال القلبية والاخلاق الباطنة الى غير ذلك
من المناسبات ثم التصوف كما قال الغزالي تجريد القلب لله واحتقار ما سواه قال
وحاصله يرجع الى عمل القلب والجوارح وسيل الجنيد عن التصوف فقال تصفية
القلب عن موافقة البرية ومفارقة الاخلاق الطبيعية واخماد الصفات البشرية
ومجانبة الدواعي النفسانية ومنازلة الصفات الروحانية والتعلق بعلوم الحقيقة
واستعمال ما هو اولى على الابدية والنصح لجميع الامة والوفا لله على الحقيقة واتباع
الرسول في الشريعة ص مناهج السلوك لا تنحصر والسالكون شانهم منتشر
سلوكهم مفترق والمقصد وان تخالف الطريق مفرد ش اشرت في البيتين الى
ان طرق السير الى الحق عز اسمه لا تنحصر لكثرتها حتى قال بعض الاكابر الطرق الى
الله بعدد انفاس الخلايق وينبغي ان يعلم ان المراد بالسلوك والسير توجه الباطن
الى الحق تعالى فليس ثم مسافة حسية ولا سير حسي وان كان السير بالباطن مع
استعانة بالظاهر لصعود الهيئات البدنية الى غيب النفس والقلب وهبوط
الهيئات النفسانية والقلبية الى الظاهر للعلاقة التي بينهما ومراتب غيوب
الباطن بحسب الوجود ست غيب الجز والذي هو غيب القوى وغيب النفس وغيب
القلب وغيب العقل وغيب الروح وغيب الغيوب الذي هو غيب الذات الاحدية
وبحسب السير والترقي يحصل للنفس مرتبتان دون مقام القلب فانها قبل التوجه
الى الحق امارة بالسوء ثم تصير لوامة ثم تصير مطمئنة وللقلب مرتبة فوق مقام العقل
ودون مقام الروح تسمى الخفا فيكون له في الغيب عشر مراتب وله في كل مرتبة قسم
يحتوي على عشر مقامات هي امهات المقامات كلها فهذه مائة مقام بل قال بعضهم ان
بين العبد والحق الف مقام من نور وظلمة والسايرون في هذه المقامات على اختلاف
عظيم لا يجمعهم ترتيب قاطع ولا يقف بهم منتهى جامع وذلك لاختلاف استعدادهم
المفضي الى اختلاف سلوكهم فان المحبوب المراد ينعطف بالجذب قبل السلوك فتكون
نهايته قبل البدايات والمحب المريد بالعكس وبعضهم لا يلوي الى بعض المقامات دون
بعض لخصوصية في استعداده وبعضهم لا يثبت في بعضها لذلك ايضا وبعضهم لا ينفع
في السكر والهيمان لقوة استعداده وبعضهم لا يصحوا وعلى هذا تتفاوت رتبهم
وهذا هو مراد الناظم بقوله والسالكون شانهم منتشر واما قوله سلوكهم مختلف الخ

فهو اشارة الي ان الوسايل وان تخالفت فمقصودها واحد كما قال عباراتنا شتي
وحسنك واحد فالمشرب واحد والمورد مختلف والحقيقة هي عين الشريعة فتعلق
بالشريعة علما ثم عملا وتحقق بها حالا وتمكن فيها مقاما فاذا انت محقق قايم في مقام
القربة جالس علي بساط الاحسان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك
وهل الحقيقة التي تخالف الشريعة الا زندقة وظلمات وهل التصوف المخلوط
بشقاشق الفلاسفة الا محض الضلالة والجهالات شعر جانب تصوف من يعاني
الفلسفة واحذر شقاشقه فتلك من السفه نكتة خرق الخضر السفينة باشارة
الحقيقة فعارضه لسان الانكار الموسوي بعبارة الشريعة فجمع بين المتعارضين
مقام الشفقة علي العباد فهو بحر ورده الكليم من شاطي واخرقتها لتغرق اهلها
والخضر من شاطي وكانت لمساكين يعملون في البحر فاردت ان اعيبها ص
فعامل علي براق الخدمة بسيرها طالبا لنيل القربة وجاهد باخذ بالرياضة
بتبديل الاخلاق بالتخلية يعمر الباطن بالطهارة عن وصمة المذموم في الشريعة
ثم التحلي بالصفات الكاملة تلك طريق في السلوك فاضله فامضي طريقة الاخيار
وهذي طريقة الابرار وسالك لربه بالجذبة يطير بالاشواق والمحبة
وهذه طريقة الشطار سلوكها يوصل للاوطار ش اشرت في هذه الابيات الي ما
ذكره بعض المشايخ من اهل هذا الشان ان الطرق مع كثرة عددها محصورة في
ثلاثة انواع اولها طريق ارباب المعاملات بكثرة الصوم والصلاة وتلاوة القران
والحج والجهاد وغيرها من الاعمال الظاهرة وهي طريق الاخيار كما اشرت اليه بقولي
فامضي طريقة الاخيار وثانيها طريق ارباب المجاهدات والرياضات في تبديل
الاخلاق وتزكية النفس وتصفية القلب وتحلية الروح والسعي فيما يتعلق بعمارة
الباطن وهو طريق الابرار وفيه صنف الايمة كالغزالي في الاحيا ربع المهلكات
وربع المنجيات واشرت بقولي ثم التحلي بالصفات الكاملة الي ان التخلي سابق علي
التحلي بالمهملة ولهذا اقدم الغزالي ربع المهلكات وذلك لانه لا بد من مسح اشكال
الاغيار من لوح القلب في مكتب التعليم قبل رقم سطور احوال الابرار في مقام التنعيم
باشارة ما صح من قوله صلي الله عليه وسلم الطهور شطر الايمان فانه منبه علي ذلك في
المراتب الاربع ومنها مرتبة ايمان القلب وكما انه لا بد في علاج الداء الجسماني من حمية
بها تضعف سلطان العلة ثم دوا يعزله عن ساحة الجسم بالكلية فكذلك لا بد في مداوات

القلب

القلب من حمية عن الرذايل ليكون قابلا للتحلي بالفضايل وكما ان نور الشمس لا يشرق
مع تراكم غين السحاب فكذا نور المعرفة لا يلوح مع تكاثف رين الحجاب والواصلون
بهذا الطريق اكثر من ذلك الفريق ولكن وصول البواد ر منهم من النوادر ولذلك
لما سال ابن منصور ابراهيم الخواص في اي مقام تروض نفسك قال اروض نفسي
في مقام التوكل منذ ثلثين سنة فقال افنيت عمرك في عمارة الباطن فاين انت من
الفنا في الله وثالثها طريقة السايرين الي الله تعالي والطايرين بالله وهو طريق
الشطار من اهل المحبة السالكين بالجذبة فالواصلون منهم في البدايات اكثر من غيرهم
في النهايات ص واهلها طرا توافقوا علي ان نهايات مقاماتك لا تصح ما لم تحكم البداية
اذ هي اصل فرعه النهايه فامتثل الامر واخلص واتبع سنة احمد ولنهي امتنع
معظما مشاهد الخشية في كلها مراعيا للحرمة ومشفقا علي العباد تبذل
نصيحة عسا هم ان يصلوا كف مؤنة واجتناب صاحب يفسد وقتا واجتناب
ش اتفق علماء هذه الطايفة والمشيرون الي هذه الطريقة علي ان النهايات لا تصح الا
بتصحيح البدايات كما ان الابنية لا تقوم الا علي الاساس وتصحيح البدايات هو اقامة
الامر علي مشاهدة الاخلاص معناه امتثال الامر الالهي علي ما ورد به الحكم من غير نظر
الي العمل ولا الي العوض والغرض مع رؤية كونه لوجه الله تعالي والي ذلك اشرت
بقولي فامتثل الامر واخلص واما قولي واتبع الخ فهو اشارة الي انه يعتبر مع اقامة
الامر علي الاخلاص متابعة السنة وتعظيم النهي علي مشاهدة الخوف ورعاية الحرمة
والشفقة علي العالم ببذل النصيحة وكف المؤنة ومجانبة كل صاحب يفسد الوقت
وكل سبب يفتن القلب وهو معني قولي في البيت الاتي مفتن قلبنا وهو صفة لسبب
ص يفتن قلبنا ثم ان الناس في ذا الشان ما بين مرتج خايف يعمل شاخصا الي الحب
حيا ته منه مريدا جعلا ورجل مختطف من وادي تفرقة للجمع بالمراد
بوسم والخارج عن هذين مدع وسمه بالمفتون ش تقدم شرح قولي يفتن قلبنا
واما قولي ثم ان الناس الخ فمعناه ان الناس في هذا الشان ثلاثة نفر رجل يعمل
بين الخوف والرجا شاخصا الي الحب مع صحة الحيا فهذا هو الذي يسمي المريد ورجل
مختطف من وادي التفرقة الي وادي الجمع وهو الذي يقال له المراد ومن سواهما
مدع مفتون ص ثم مقامات السلوك ترجع الي مراتب ثلاث تجمع
الاخذ في السير دخول الغربة ثم شهود جاذب بالمنة لعين توحيد تمسك الفنا

وهي على الموت اختيارا تبتني * ش اردت ان مقامات السلوك على طريقة الابرار
يجمعها رتب ثلاث * المرتبة الاولى اخذ القاصد في السير الثانية دخوله في الغربة
الثالثة حصوله على المشاهدة الجاذبة الى عين التوحيد في طريق الفنا فاما المرتبة
الاولى فورد في معناها من رواية ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
سيروا اسبق المفردون قالوا يا رسول الله وما المفردون قال المستهترون الذين
يستهترون في ذكر الله يضع الذكر عنهم اثقالهم فياتون يوم القيمة خفافا فالمفرد
بالكسر من افرد الحق عن الغير بقوة التوحيد والمفرد بالفتح من افرده الحق بالجذب
اليه وروي بهما والمستهتر المتحير الذي لا راي له في غير ما شغف به يتهترون يتحيرون
والحديث مخرج في صحيح مسلم واما المرتبة الثانية فورد في معناها حديث علي بن
ابي طالب رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال طلب الحق غربة اخرجه
ابو اسمعيل عبد الله بن محمد الانصاري قال اخبرنا ابو القاسم عبد الواحد بن احمد
الهاشمي الصوفي قال سمعت ابا عبد الله علان بن زيد الدينوري الصوفي بالبصرة
قال سمعت جعفر الخلدي الصوفي قال سمعت الجنيد قال سمعت السري عن معروف
الكرخي عن جعفر بن محمد عن ابيه عن جده علي بن ابي طالب عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم فذكر الحديث وقال هذا حديث غريب ما كتبناه الا من رواية علان *
واما المرتبة الثالثة فورد في معناها في حديث سؤال جبريل المخرج في الصحيحين
حيث سال النبي صلى الله عليه وسلم عن الاحسان قال ان تعبد الله كانك تراه
فان لم تكن تراه فانه يراك وفي هذا الحديث اشارة جامعة لمذهب هذه الطايفة انتهى
وقولي وهي اي مقامات سلوك طريق الابرار مبنية على الموت اختيارا قبل الموت
اضطرارا اشارة موتوا قبل ان تموتوا * ص فلنحصره في اصول عشرة اوردها بينة مختصره
اولها التوبة رجعة الى ربك مختارا بان تنفصلا عن كل ذنب وهو ما يحجبكا
من رتب الدارين عن الهكا * فالحاصل الخروج عن سواه حتى الوجود فهو لا يراه
ش هذا الطريق اعني طريق الشطار المبني على الموت بالارادة محصور في عشرة اصول
اولها التوبة وهي الرجوع الى الله تعالى بالارادة كما ان الموت رجوع بغير الارادة
باشارة قوله تعالى ارجعي الى ربك راضية وهو الخروج عن الذنوب كلها والذنب
عند اهل هذا الطريق ما يحجبك عن الله عز وجل من مراتب الدنيا والاخرة فالواجب
على الطالب الخروج عن كل مطلوب سواه حتى الوجود كما قيل وجودك ذنب لا يقاس

به

به ذنب * ص ثم يرى علة تلك التوبة * ثم يتوب من شهود العلة * ش اي لا يتم مقام
التوبة الا بالانتها الى التوبة عما دون الحق ثم رؤية علة تلك التوبة ثم التوبة من
رؤية تلك العلة وذلك ان التوبة عما دون الحق انما يكون في مقام الفنا والتلوين
في هذا المقام انما هو بظهور رانية العبد فان راى انه تاب عما سوى الحق فقد ظهر
انيته من حيث لا يشعر بظهورها الذي هو علة توبته فيوقفه الله لرؤية تلك العلة
لانه معتنى به محفوظ من جناب الحق تعالى وتقدس ثم ان راى رؤيته لتلك العلة
كان تلوينا اخر والخلاص منه بان يتوب عن رؤيته لتلك العلة بالحق وذلك لا يمكن
الا بالتمكين فيكون راتبا في مقام التمكين بالحق توبته بالحق فلا يكون هو رائيا
ولا تائبا * ص وهذه مسبوقة بالنظر * في الذنب للسرور عند الظفر * والانخلاع عن جبال العصمة *
وترك الاستدراك للمفوت * والشرطا فلا عكه حالا والندم * والعزم انه لا عود طول عزم *
وبعد ذي الشروط ذنبا اعظم * وتوبة اوجدتها فانهم * وليطلب الاعذار للخليقة *
ومبرزا نقيه من عيبه * والسجابة وتب من توبتك * على الدوام وانظرن في جوبتك *
فاعرف مراد الله في ان اهلكك * حتى ابتلاك بامر حذلك * وطلب البصير ذنبا لم يدع *
حسنة لان ذا البصير مع * شهوده منه مع التطلب لعيب نفسه وعيب القرب *
ومع شهود الحكم لا يستحسن * حسنة ولا سوى يستهجن * ش اي هذه المرتبة من التوبة
مسبوقة بامور لا بد من تحقق السالك بها قبل الانتها الى هذه المرتبة فنقول معلوم
ان التوبة لا تصح الا بعد معرفة الذنب فان التوبة هي الرجوع عن مخالفة حكم الحق الى
موافقته فما لم يعرف المكلف حقيقة الذنب وكون الفعل الصادر عنه مخالفا لحكم الحق
لم يصح الرجوع والمراد من معرفة الذنب ان ينظر فيه الى ثلاثة اشيا احدها السرور
الحاصل عند الظفر بالذنب ونتيجته الحزن والتدارك ثانيها الانخلاع عن عصمة الله
وقت مخالفته الذي صار به ضالا عن سوا السبيل لقوله تعالى ومن يعتصم بالله فقد هدي
الى صراط مستقيم والمعلق بالشرط عدم عند عدمه فاذا لم يعتصم بالله فقد ضل ولو
اعتصم بالله لعصمه الله فلم يخالفه ونتيجته الرجوع الى الموافقة وثالثها القعود على
الاصرار عن تداركه مع التيقن بنظر الحق ونتيجته التشمير والجد في التدارك وتلافي
التقصير والعزم على ترك المعاودة وقولي والشرط الخ اشارة الى ان للتوبة شرايط
ثلاثة وهي الاقلاع عن الذنب حالا والندم عليه ماضيا والعزم على عدم الرجوع اليه
مستقبلا واما قولي وذنبا عظم الخ فهو اشارة الى حقايق التوبة واصولها وهي

ثلاثة اشيا تعظيم الجناية واتهام التوبة وطلب اعذار الخليقة اما تعظيم الجناية فالتايب لا بد له من الندم وما لم يعظم عند العبد جنايته لم يندم عليها والندم شرط التوبة فلا تتحقق التوبة بدونه ومن لم يعظم الجناية لم يستقبحها فلا يعزم على الرجوع عنها واما اتهام التوبة فهو ان يعتقد انه لم يتم بحقها كما ينبغي وعسى الله ان لا يقبل لكونها موقوفة ناقصة فيخاف ويجتهد في تصحيحها والثبات عليها واما طلب اعذار الخليقة فهو ان يطلب لكل من جنى عليه او ارتكب ذنبا عذرا فيعذر الكل في الذنب الا نفسه فيرى نفسه شر الناس منفردا بالاذناب فيتضاعف عليه عظم جنايته اذ لا يرى احدا من الناس اسوا حالا منه فيجتهد في تصحيح توبته والاقلاع بالكلية عن جنايته وقوتي ومبرت نقيه من عوج الى اشرت به الى سراير حقيقة التوبة وهي ثلاثة اشيا تمييز النقيه عن العزة ونسيان الجناية والتوبة من التوبة ابدا فامر هو ظاهر التوبة وهذه بواطنها فاولها تمييز النقية اي التقوى من العزة اي الجاه بين الخلق فان كثيرا من الناس يتوب ويجتنب المخالفات للريا والجاه والحشمة بين الناس فالصورة صورة التقوى والتوبة والحقيقة عزة النفس وطلب الجاه فليحذر التايب من ذلك وليخلص النفرة الى الله تعالى والثانية نسيان الجناية لصفاء الوقت لله تعالى بالحضور فان ذكر الجفا في وقت الصفا جفا والاشتغال بالحق والتوجه اليه بالكلية والوفا بعهد الفطرة ينفي تعلق الخاطر بالغير وذكر الذنب وذلك يقتضي التوبة من التوبة الموقوفة على معرفة الذنب وذكره وكلما ترقى السالك الى مقام اعلى ظهر له علة المقام السافل فان التوكل ينفي النظر الى فعله وفعل ما سوى الحق والتوبة منه كلاهما من افعاله فالتوبة من التوبة من اسرار التوبة قال تعالى وتوبوا الى الله جميعا ايها المومنون فالتايب من جملة المومنين فدخل في الجميع فكان مامورا بالتوبة ولم يبق له ذنب يتوب عنه فانه قد تاب فوجب عليه ان يتوب من التوبة الموقوفة على ذكر الذنب الذي هو الجفا فليتب عنها ليخلص عن الجفا وقت الصفا وقوتي واظرت بحوتك الى اشرت به الى لطايف اسرار التوبة وبواطنها كروح الروح فان النفس روح للبدن يحيى بها والقلب روح للنفس يحيى به ثم روح الانسان روح يحيى به قلبه وقد مثل في الكتاب العزيز النفس بالشجرة والقلب بالزجاجة والروح بالمصباح وهذه اللطايف ثلاثة اشيا اولها ان ينظر بين الجناية والقضية فيعرف مراد الله فيها اذ خلاك واتيانها فان الله تعالى انما يخلي العبد والذنب

لاجل

لاجل معنيين الاول ان يعرف عزته في قضايه وبره بستره وحلمه في امهال راكبه وكرمه في قبول العذر منه وفضله في مغفرته فعزته في ان حكم عليه بما لا يمكنه رده عليه فاذل نفسه بما لم يقدر على دفعه لكمال عزه وسلطانه واحسانه اليه بان ستره ولم يفضحه بين الخلايق وحلمه بان لم يعاجله بالعقوبة وامهله حتى تاب واعتذر اليه واستغفر عن ذنبه وكرمه في قبول العذر منه وتفضله وزيادة الطول والمنة عليه بالعفو عنه وافاضة ثواب التوبة عليه بالغفران فيكون في مشاهدة ذلك كله مع الله تعالى وصفاته العلا ذاهلا عن الجناية شاكرا له على النعمة والحضور مع الحق والذهول عما سواه مطلوب شريف في هذا الطريق الثاني اقامة حجة عدله تعالى على العبد فيعاقبه على ذنبه بحجته فاذا عرف ذلك عرف ان مراد الله تعالى ان يعرف عدله في عقابه كما عرف ان مراده في المعنى الاول ان يعرفه موصوفا بالصفات المذكورة فيوثر الله على نفسه ولا ينازعه في ملكه فيبلغ مقام الرضى اللطيفة الثانية ان يعلم ان طلب البصير الصادق سيئة لم يبق له حسنة بحال لانه يسير بين مشاهدة المنة وتطلب عيب النفس والعمل والبصير الصادق هو الذي له بصيرة يعرف بها حقايق الاشيا كما هي فلا يخطي في ادراكها فان راى حسناته التي من جملتها التوبة خالصة لوجه الله تعالى راها منة من الله من الله بها عليه على سبيل التفضل وان راها مشوبة بالريا وطلب الجاه والعزة راها من عيوب نفسه وسيات اعماله فعلى التقديرين لم تبق له حسنة وذلك معنى سيره بين مشاهدة المنة وتطلب عيب النفس والعمل اللطيفة الثالثة ان مشاهدة العبد الحكم لم تدع له استحسان حسنة ولا استقباح سيئة لصعوده من جميع المعاني الى معنى الحكم فهو لا يرى موثرا الا الله تعالى ولا حكما ولا اثرا ولا فعلا الا له فيتحقق العبد عيانا معنى قوله تعالى كل شي هالك الا وجهه له الحكم وهذا المقام اعلا من الاول اي السير بين مشاهدة المنة وتطلب عيب النفس والعمل ص

وتوبة العموم لاستكثار طاعتهم فيه من عوار وتوبة الاوساط لاستقلال معصية يفضي الى استرسال قطيعه وتوبة الخصوص من تضييع وقت والتمام قد زكن

ش بينت في هذه الابيات مراتب التوبة المرتبة الاولى توبة العامة وانما كانت لاستكثار الطاعة بنا على ظاهر قوله تعالى الا من تاب وامن وعمل عملا صالحا فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات فصارت السيئات بالتوبة حسنات والتوبة وشرايطها ولوازمها وجميع

ما يترتب عليها من الموافقات حسنات اخر فتتضاعف حسناتهم فاستكثر حسناتهم
وذلك الاستكثار عند الخواص سوء ادب يستدعي سيئات كثيرة اذ عندهم انه
لم يبق لهم سيئة يحتاجون فيها الى الستر والامهال بتاخير العقوبة وترك معاجلتهم
بها فجحدوا هاتين النعمتين ورأوا انها حسنات يجب على الله ان يثيبهم بها ويدخلهم
الجنة فاوجبوا لهم عليه حقا واستغنوا بانتفاء سيئاتهم ووفورها لهم عليه من
ثواب حسناتهم عن عفوه وغفرانه وهذه سيئات عظيمة تنشأ عن استكثار
الطاعة فيجب التوبة من ذلك الاستكثار المفضي اليها المرتبة الثانية توبة الاوساط
وهم المتوسطون في السلوك الناظرون الى حكم الله وقضايه عليهم عما يصدر عنهم
فربما استقلوا المعصية واستحقروها في جنب سعة رحمة الله تعالى وعفوه
وربما يبدءون يكونهم ناظرين الى حكم الله تعالى وارادته فيفضي ذلك الى الاسترسال
في الذنوب الموقعة في الهجران والقطيعة المرتبة الثالثة توبة الخاصة من تضييع
الوقت وهو حين الاستغراق في المشاهدة المشار اليه المقام للجمع مع عدم البلوغ الى حد
التمكن وذلك هو القرب من الكمال فتضييعه يدعو الى النقصان الذي هو مقابل
الكمال فيجب التوبة عنه بدوام المحافظة على الوقت واستمرار المراقبة لئلا يقع
في التفرقة برؤية الغير والاحتجاب بصفات النفس فيحرم نور المراقبة الموجب لحفظ
الوقت بظلمة الحجاب وقولي وللتمام اي الذي تم به التوبة قد علم فيما مر من قولي ثم
يرى علة تلك التوبة قال بعض المشايخ لا يتم مقام التوبة الا بالانتهاء الى التوبة
عما دون الحق ثم رؤية علة تلك التوبة ثم التوبة من رؤية تلك العلة ص
والزهد في الدنيا بان تخرج عن متاعها وشهوة وتعرض عن القليل والكثير مثل ما
تخرج بالموت اضطرارا فاعلما والزهد ان حققته فيما عدا مولاك من دنيا واخرى
ش قال الشيخ نجم الدين الكبرى رحمه الله الزهد في الدنيا هو الخروج عن متاعها
وشهواتها قليلها وكثيرها مالها وجاهها كما هو بالموت قال وحقيقة الزهد ان
تزهد في الدنيا والاخرة قال صلى الله عليه وسلم الدنيا حرام على اهل الاخرة والاخرة
حرام على اهل الدنيا وهما حرامان على اهل الله وسياتي تحقيقه في الابيات الاتية
ص والزهد للعموم محض القربة وللمريد لازم الضرورة وللخصوص حسنة في الدنية
اذ لا يرون للسوى من قيمة ش قال بعض المشايخ الزهد هو اسقاط الرغبة
عن الشيء بالكلية وهو للعامة قربة وللمريد ضرورة وللخاصة حسنة وما ذكره في

تعريفه قريب من الاول لكنه اخصر وافيد اما كونه اخصر فظاهر واما كونه افيد
فلان الاول هو الخروج عن الاشيا ولكن قد يبقى معه التشوف والتطلع اليها خرج
عنه فاشار بقوله بالكلية الى ترك التشوف اليه وتجريد النفس عن الميل نحوه لكن
قوله عن الشيء متعلق بالاسقاط لا بالرغبة والا لفسد المعنى واما كان الزهد قربة
للعامة لانهم يتقربون به الى الله ليثيبهم عليه واما كان ضرورة للمريد لانه قد جمع
قلبه مع الله فلو لم يزهد في الدنيا وما فيها لتفرق فبالضرورة يلزمه اسقاط الرغبة
فيما سواه عن قلبه واما كان حسنة للخاصة لما اشرت اليه بقولي اذ لا يرون للسوى
من قيمة اي لا يرون لما سوى الحق تعالى قدرا ووجودا فلو راوا الزهد مقاما
لراوا للدنيا قدرا ووزنا حتى راوا تركها مقاما وذلك عين الخسة بالنسبة اليهم
فسبيلهم ان لا يروا لها وجودا محافظة على وقتهم مع الله تعالى ان يتشوش بالالتفات
الى الغير لعدم التمكن الذي لخاصة الخاصة فلو وقفوا مع الزهد لتكدر وقتهم
بالتلوين ولم يبق صفا الوقت ص والزهد في الشبهة بعد ما هجر محرما اي بالحذر
يليه زهد في فضول الحاجة ترغب في تفرغ العمارة بل بعد ان يزهد في الزهد بان
تحقر ما زهدته ان تزهدت فيه اذا نظرت من عين الغنا ويستوي عندك فقرك والغنى
مهاجرا عن رؤية الفنا بكا حين شهدت لغنا افعالكا ش اشرت في هذه الابيات
الى درجات الزهد وهي ثلاث الاولى الزهد في الشبهة بعد ترك الحرام بالحذر عن
المعتبة والانفة من المنقصة وكراهة مشاركة الفساق والشبهة ما يشتبه حله وحرمته
عند المجتهد والزهد فيه بعد ما ترك ما تبين حرمته باصل الاسلام انما هو لنزاهة
النفس بالحذر عن عتب الحق عليه وسخطه وبالانفة اي التنزه عن المنقصة عند الله
اي عما هو موجب للنقص عنده سوا كان نقصا عند الخلق او لا ولكراهة مشاركة
الفساق فانهم يزدحمون على مواضع الرغبة في الدنيا وحطامها لتحصيل شهواتهم
بها فان المال مادة الشهوات فلو شاركهم في الرغبة لكان معدودا منهم ولاجتمع
بهم في اماكنها كالاسواق والمتاجر وهو يخشى على وقته من مخالطتهم ويكرهها لانه
قد يزداد يزداد حرصه ورغبته في الدنيا فيهلك الثانية الزهد في الفضول وما
زاد على المسكة والبلاغ من القوة باغتنام التفرغ الى عمارة الوقت وحسم الجاش والتحلي
بحلية الانبيا والصديقين والفضول كل ما فضل عن قدر الحاجة والبلغة والبلاغ الكفاف
وهي ما يبلغ به الحاجة في سد الرمق وحسم الجاش قطع الاضطراب الخاطر عن القلب

بالسكون الي الله وجمع الهمة اذ لو بقي فيه ميل الي الدنيا لاضطرب الخاطر تارة بميل الي الدنيا وتارة الي الحق وتزول الجمعية وانما كان الزهد تجليا بحلية الانبيا اي تشبها بهم لانهم كلهم قد زهدوا فيها وان دانت لبعضهم الدنيا كسليمان عليه السلام فانهم زهدوا فيها بقلوبهم بقطع التعلق عنها وهذا هو المراد الدرجة الثالثة من درجات الزهد الزهد في الزهد وهو بثلاثة اشيا باستحقار ما زهدت فيه واستواء الحالات عندك والذهاب عن شهود الاكتساب ناظرا الي وادي الحقايق بيان ذلك ان الزاهد انما يعتبر الزهد لما في قلبه من الميل الي الدنيا واستعظام الطيبات الاخروية فيترك ما يتعلق به قلبه من متاع الدنيا لاستعظام ما ينال بدلا منه فاذا تحقق بعظمة الحق تعالي بنور التجلي استحقر بجنبه الاخرة وما فيها فضلا عن الدنيا الفانية فكانت الدنيا عنده احقر من ان يزهد فيها لنظره اليها من عين الفنا بل والي الاخرة التي تركها لاجلها فيستوي عنده الفقر والغني كما يؤثر عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه قال الفقر والغني مطيتان لا ابالي ايهما امتطي فلم يبق في قلب هذا الزاهد الرغبة في الدنيا ولا الزهد فيها ولا الميل ولا الترك ولا حب الدنيا ولا بغضها ولا يلتفت الي وجودها ولا عدمها ويذهب عن شهود الاكتساب بشهود فناء الافعال في افعاله تعالي فلا يري مؤثرا الا الله تعالي وان ظهر الكسب علي يديه ويد غيره بل لا يري للدنيا وما فيها وجودا يتعلق به الكسب نظرا الي شهود الحقيقة وصفاتها فكيف يزهد في لا شي ومن هو حتي يزهد وما معني زهده وساير مقاماته في شهوده فلا يرغب في غير مشهوده فهذا حقيقة الزهد في الزهد جعلنا الله من اهل العنايات آمين

ص ثالثها التوكل الخروج عن تسبب وتسبب من اجل ان وتثقت بالله كما عن ذين تخرج بالموت علي يقين اصعب منزل علي العموم ان عاقتهم الاسباب وهو عند من من الخصوص وهو المنا فتارة يقرن بالتوكل تسبب بنية جميلة وتارة يترك بالكلية بقصد تصحيح لهذا العمل وقمع تشريب ولقد يعتلي لرتبة ثالثة شهود جميع الافعال من المعبود

ش التوكل هو الخروج عن الاسباب والتسبب ثقة بالله كما هو بالموت وان تسبب فعل التوكل كلة الامر كله الي مالكه والتعويل عليه وهو من اصعب منازل العامة لانهم قد احتجبوا بالاسباب لمجتهم نفوسهم وموافقاتها من المشتهيات فتعلقوا بما يحصل به من الاسباب والاموال فمالوا اليها وضروبها

فهم يخافون من تلف النفوس وفوت لذاتها ان تركوا الاسباب واما الخاصة فهو عندهم اوهي السبل لانهم علموا ايقينا ان الامر كله لله فاذا لم يكن لهم شي فما ذا يكلون الي الله تعالي وقولي فتارة يقرن بالتوكل اشرت به الي درجات التوكل وهي ثلاثة كلها تسير بسير العامة الاولي التوكل مع الطلب ومعاطاة السبب علي نية شغل النفس ونفع الخلق وترك الدعوي ونفع الدرجة حالة من يخاف علي نفسه تفرغ النفس لاتباع الهوي فيشغلها لئلا تشغله واستوصي بعضهم بعض المشايخ فقال له هذه نفسك ان لم تشغلها شغلتك فهذا التوكل جمع بين شغل النفس ونفع الخلق وترك الدعوي لانه لو تجرد وانقطع عن الاسباب خاف الفتنة علي نفسه بحسن ظن الناس به واقبالهم اليه بالارادة فربما لحقه العجب والدعوي ففي تعاطي الاسباب والتشبه بالعامة الخلاص من هذه الامراض الثانية التوكل مع اسقاط الطلب وغض العين عن السبب اجتهادا في تصحيح التوكل وقمع تشرف النفس وتفرغا الي حفظ الواجبات اما اسقاط الطلب فمعناه ترك طلب الرزق من الناس وترك التسبب له بوجه وغض العين اي الاعراض عن السبب وعدم الالتفات اليه بشهود الرازق اجتهادا في تصحيح التوكل وقمع تشريف النفس اي انها تتشرف بصون ماء الوجه والتعزز بالحسب عن ذل السؤال وفي ذلك لها حظ فهذا المتوكل مجتهد في قمعها وكسرها وتخليصها عن ذلك التشرف والتفرغ الي حفظ الواجبات ظاهر الثالثة التوكل بمعني شهود الافعال من الله تعالي فصورة صاحبه صورة المتوكل مع انه يعرف علة التوكل بالمعني المذكور في الدرجتين الاولتين وهو ان المتوكل يجعل الله وكيله في اموره وليس له من الامر شي لان الامر كله لله فلا معني للتوكل عنده بل يري ان فيه نسبة الامر الي الغير ونسبة الحول الي نفسه والوكالة الي الحق وكلها علل معرفتها مخلصة من علة التوكل فلا يكون هو متوكلا بالحقيقة بل صاحب مقام فوق التوكل يشتبه المتوكل بقطع النظر عن الاسباب فقط لانه يعلم مالكية الحق للاشيا مالكية العزة والقهر والعزة تقتضي ان لا يكون لغيره فيها نصيب ولاية المالكية فكل اذلا تحت عزته وقهره مماليك تحت مالكيته فاذا شهد امتناع مشاركة الغير اياه في شي من الاشيا وكل مالكيته اليه اي لم يدع ما ليس له وسلمها لمنزلة الملك مطلقا وقنع بعبوديته الخاصة التي هي له فان من ضرورية العبودية ولوازمها ان يعلم العبد ان الحق وحده مالك الاشيا ليس لغيره فيها شي

ص رابعها القناعة الخروج عن شهوة نفس

الا الذي تحتاجه فلا سرف • فيما تعاطيت لتحصيل الشرف • ش قال الشيخ نجم الدين
الكبري في رسالته القناعة هي الخروج عن الشهوات النفسانية والتمتعات الحيوا نية
الا ما اضطر اليه من حاجة الانسان فلا يسرف في الماكول والمسكن ويقتصر علي ما لا
بد منه لقوته قلت هو قريب مما فسر به الزهد والباعث عليه ان يعلم ان الجسم خادم
ومطية للمسافر الي دار الاخرة فلا ينبغي ان يجعل مخدوما فيجعل المفضول بالطرف
الافضل كما قال اعطيت جسمك خادما تخدمه اتملك المفضول رق الافضل وحينيذ
يقتصر علي ما لا بد منه في قيام هذه المطية فانه متي زاد عليه بطرت هذه المطية واطلقت
قيودها فيكون مثاله كشخص يتخوف من سباع ضارية محبوسة عنه فعمد الي قيودها
فحلها حتي توثبت عليه فان القوي القايمة بذات الانسان كالقوة الشهوية والقوة
الغضبية وما ينشا عنهما اشد ضررا عند الخروج عن قانون العدالة من السباع
الضارية بلا شك واذا تكلف القناعة اولا انتج له الغني الحقيقي اخرا فيحصل له غني
القلب اولا ثم غني النفس ثانيا ثم الغني بالحق ثالثا فغني القلب سلامته من السبب
وسلامته الحكم وخلاصه من الخصومة وغني النفس استقامتها علي المرغوب وسلامتها
من المسخوط وبراءتها من المراياة والغني بالحق شهود ذكره اياك لذكرك ثم دوام المطالعة
لاوليته ثم الفوز بوجوده • فتح الله لنا امين • ص • خادمها العزلة ان تخرج عن •
• خلطة خلق بانزوا ءعلمن • منقطعا مثل خروج الميت • واستشر شيخا واصلا للخدمة •
• فهو مربيك وكن مستسلما • بين يديه مثل ميت فاعلما • واصلها عزل الحواس فاعرف •
• بخلوة تمنع عن تصرف • فيما يحس اذ جميع ما ابتلي • روح به من آفة لم يدخل •
• الا من الحواس فاقطع مددا • دنيا وشيطان لتلقي رشدا • ش الخامس من اصول الطريق
العزلة وهي اصل الاصول ولهذا حببت الي سيدنا محمد صلي الله عليه وسلم اول امره وكان
يخلو بغار حرا قال الشيخ نجم الدين رحمه الله العزلة هي الخروج عن مخالطة الخلق بالانزوا
والانقطاع كما هو بالموت الا عن خدمة شيخ واصل مرب له وهو كالغسال للميت فينبغي
ان يكون بين يديه كالميت بين يدي الغسال يتصرف فيه كما يشا ليغسله بماء الولاية عن
جنابة الاجنبية ولوث الحدوث قلت يحتمل ان يكون معني قوله ولوث الحدوث تجرده
عن الصفات النفسانية وتقربه الي الله باسمايه الحسني وصفاته العلي ويحتمل ان يريد به
الفنا عن الفاني والبقا بالباقي ويحتمل ان يريد به شهود القدم ونسيان العدم ويحتمل غير
ذلك قال واصل العزلة عزل الحواس بالخلوة عن التصرف في المحسوسات فان كل آفة وفتنة

ابتلي الروح بها وكانت تقوية النفس وتربية صفاتها دخلت من روزنة الحواس واستولت
عليه قلت شبه الشيخ النفس بطاير سجن في قفص الجسم وجعل له كوي يشرف منها
علي المحسوسات ويدركها ادراكا حسيا بواسطة الالات الحسية الجزيية وبين ان جميع
ما يصل اليها من الفتن والافات هي بواسطة ما يدخل عليها ويطرقها من هذه الكوي
وذلك لان حصن القلب لا يتوصل اليه الا من دهليز الحواس فاذا كان الدهليز دشتا
يطرقه من شا ويخرج عنه متي شا خرب ذلك الحصن وفسد نظمه لاختلاف طوارقه
وكثرة هجوم الاغيار عليه فمن جلس بوابا علي باب قلبه يمنع هذه الطوارق لم يكن
له بد من ان يحفظ تلك الكوي ليصان دهليز القلب فيصير ذلك الحصن خاليا من
الاغيار طاهرا من مكدرات الاشرار فلهذا قال فبالخلوة وعزل الحواس ينقطع مدد
النفس من الدنيا والشيطان واعانة الهوي والشهوة فان الطبيب في معالجة المريض
يشغله اولا بالاحتما عما يضره ويزيد في علل مرضه فينقطع بذلك عنه مدد المواد الفا سدة
التي ينبعث منها المرض ويبقي به المواد وقد قيل الحمية راس كل دوا ثم يعالجه بمسهل
يزيل عنه المواد الفاسدة ويقوي به الطبيعة والحرارة الغريزية ليزول عنه المرض
بدفع الطبيعة ويجذب الصحة فالمسهل ههنا بعد الاحتما وتنقية المواد الذكر الدا يم
والي هذا اشرت في بيان الاصل السادس حيث قلت ص واستعملن من بعد تلك الحمية
• معجون ذكر الحق بالتقلب • عما سواه ناسيا ملازما • كلمة الاخلاص حيما تسلما •
• فالنفي يحسم الذي يولد • ذا الفؤاد والذي يغيد • روحك للنفس تري مقويا •
• صفاتها مربيا منميا • وصله صحة قلب تحصل • به ومنع كلما يستتر ذلك •
• ويستوي مزاجه ويحيي • بنور ربه فيعطي هديا • ش قال الشيخ نجم الدين الكبري
الذكر هو الخروج عما سوي الله بالنسيان قال تعالي واذكر ربك اذا نسيت اي اذا
نسيت غير الله كما هو بالموت فاما تشبيه الذكر بالمسهل فالذكر المختار هو لا اله الا الله
وهو معجون مركب من النفي والاثبات فالنفي يزيل المواد الفاسدة التي يتولد منها
مرض القلب وقيود الروح وتقوية النفس وتربية صفاتها وهي الاخلاق المذمومة
النفسانية والاوصاف الشهوانية الحيوانية والتعلقات الكونية وباثبات لا اله الا
الله ونوره يحصل صحة القلب وسلامته عن الرذايل بانحراف مزاجه الاصلي واستوا
مزاجه وتنوره وحياته بنور الله تعالي فيتجلي الروح بشواهد الحق وتجلي ذاته وصفا ته
واشرقت ارض النفس بنور ربها وزالت عنها ظلمات صفاتها يوم تبدل الارض غير

الارض والسموات وبرز والله الواحد القهار فعلي فضيلة فاذكروني اذكركم تتبدل
الذاكرية بالمذكورية والمذكورية بالذاكرية فيفني الذاكرية في الذكر ويبقي المذكور
خليفة للذاكر فاذا طلبت الذاكر وجدت المذكور واذا طلبت المذكور وجدت
الذاكر قلت تبدل الذاكرية بالمذكورية معناه انه كان ملاحظا لكونه ذاكرا فلما
استغرق في الذكر وفتح له باب القرب ترقي عن ملاحظة الذاكرية الي مشاهدة المذكورية
فصار يشهد نفسه مذكورا عند ربه ذاهلا عن ذاكريته فلما استغرق في الذكر وفتح له
باب الكشف تبدلت هذه المذكورية بذاكرية الحق له ومعناه انه ترقي عن شهود نفسه
ذاكرا او مذكورا وصار شاهد الذاكرية الحق مع قطع النظر عن نفسه بالكلية فغني
في ذكر الحق عن نفسه ولم يبق الا المذكور اذ كل شي هالك الا وجهه ومعني كونه خليفة
للذاكر انه حين رقي الي شهود ذكر الحق استغني بذلك عن ذكر نفسه وشهود ذاكر بها
ومذكوريته وتحقيقه انه لما انفق راس المال الذي هو النفس في مقام الذكر بالفنا
الكلي اخلف بخلف ذلك وما انفقتم من شي فهو يخلفه وذلك الخلف هو شهود ذكر
الحق واما قوله فاذا طلبت الذاكر وجدت المذكور فهو اشارة الي حقيقة الفنا في
الذكر لانه لما فني الذاكر فمتي طلب لم يوجد لفنائه وانما يوجد الباقي وهو المذكور
واما قوله ومتي طلبت المذكور وجدت الذاكر فهو اشارة الي حقيقة بقاء الذاكر
بالله وتمام قربه منه معني ص سابعها توجه الكلية لله بالخروج عن داعية
تدعو لغيره كبالموت فلا يحب غير الله جل وعلا ش اي سابع الاصول التوجه الي الله
تعالي بكليته وجوده وهو الخروج عن كل داعية تدعوه الي غيره كما هو بالموت فلا
يبقي محبوب ولا مطلوب ولا مقصود الا الله تعالي ولو عرض عليه جميع المراتب والمزايا
لا يلتفت اليها بالاعراض عن الله تعالي لحظة قال الجنيد قدس الله سره لو اقبل صديق
علي الله عز وجل الف سنة ثم اعرض عنه لحظة فما فاته اكثر مما ناله ص
ثامنها الصبر بان تجردا عن حظ نفس جاهدا مكابدا ملازما لفطم ما لوفاتها
مزكيا مجمد مطلوباتها في النهج القويم يبغي التصفية لقلبه والروح يعطي التحلية
ش اي ثامن الاصول الصبر قال الشيخ نجم الدين وهو الخروج عن حظوظ النفس بالمجاهدة
والمكابدة كما هو بالموت والثبات علي فطامها عن مالوفاتها ومحبوباتها لتزكيتها وحمو
شهواتها والاستقامة علي الطريقة المثلي لتصفية القلب وتحلية الروح قال تعالي
وجعلنا منهم ايمة يهدون بامرنا لما صبروا وكانوا باياتنا يوقنون انتهي قال بعض

العارفين

العارفين الصبر حبس النفس علي جزع كامن عن الشكوي وهو من اصعب المنازل
علي العامة واوحشها في طريق المحبة وانكرها في طريق التوحيد قلت اراد بقوله
واوحشها في طريق المحبة ان المحبة تقتضي التلذذ بالبلاء لانه يجد في البلاء نفسه علي
ذكر من محبوبه فيزيد قربه والصبر كراهة البلاء وهي تنافي الانس فكان اوحش
فكانه يشير الي ان الصبر والمحبة كالمتنافيين وايضا فان الصبر اظهار التجلد وهو
في مذهب المحبة من اشد المنكرات ويحسن اظهار التجلد للعدو ويقبح غير العجز عند الاجنبية
وقوله وانكرها في طريق التوحيد اراد ان الصبر فيه شائبة دعوي الثبات والتجلد
وهو من رعونات النفس والتوحيد يقتضي فنا النفس فيكون انكر لان اثبات النفس
في طريق التوحيد من اقبح المنكرات عندهم قال ذلك العارف وهو علي ثلاث درجات
الدرجة الاولي الصبر عن المعصية حياء والدرجة الثانية الصبر علي الطاعة بالمحافظة
عليها دواما وبرعايتها اخلاصا وبتحسينها علما والدرجة الثالثة الصبر في البلا بملاحظة
حسن الجزا وانتظار روح الفرج وتهوين البلية بعد ايادي المنن وتذكر سوالف النعم
وفي هذه الدرجات نزلت اصبروا يعني في البلا وصابروا يعني علي المعصية ورابطوا
يعني علي الطاعة واضعف الصبر الصبر لله وهو صبر العامة وفوقه الصبر بالله وهو
صبر المريد وفوقهما الصبر علي الله وهو صبر السالك ص تاسع هذه هو المراقبة
تجريد حول راقبا مواهبه ومتعرضا لنفحة اتت من لطفه الي سواه ما التفت
مستغرقا اغرقه هواه يشتاق دايما الي لقاه اليه دايما فواده يحن
لديه للغرام روحه تان استغاث دايما عليه منه استغاث ابدا اليه
حتي يفوز بانفتاح باب رحمة بالرفع للحجاب ش اي التاسع من هذه الاصول المراقبة
وهي الخروج عن حوله وقوته كما هو بالموت مراقبا مواهب الحق متعرضا لنفحات الطافه
معرضا عما سواه مستغرقا في بحر هواه مشتاقا الي لقايه اليه يحن قلبه ولديه يحن تان
روحه به يستعين عليه ومنه يستغيث اليه حتي يفتح الله له باب رحمة لا ممسك لها
ويغلق عنه باب عذاب لا مفتح له فيفوز بنور ساطع من رحمة الله تعالي علي النفس
يزيل من ظلمة امارتيها في لحظة ما لا تزيله المجاهدات والرياضات في ثلاثين سنة كما
قال تعالي ان النفس لامارة بالسوء الا ما رحم ربي ان ربي غفور رحيم وهم الاخيار
بل تبدل سيئات النفس بحسنات الروح لقوله تعالي يبدل الله سيئاتهم حسنات وهم
الابرار بل تكون حسنات الابرار سيئات المقربين فتبدل سيئات المقربين بحسنات

الطائفة لقوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة وهي الطائفة الحقيقية وذلك فضل
الله يؤتيه من يشاء ص عاشرها الرضى بان يخرج عن مرضات نفسه باسرها بان
يدخل في رضى الاله مسلما لما به في ازل قد حكما معتمدا انه بتدبيره لا يعترض
عنه ولا افعاله يعترض كالموت فالوقت لهذا اخذ صفا ان شا احيا وان شا اتلفا
ش عاشر الاصول الرضى وهو الخروج عن رضى نفسه بالدخول في رضى الله بالتسليم
لاحكامه الازلية والتفويض الى تدبيراته الابدية بلا اعراض ولا اعتراض كما هو
بالموت شعر وكلت الى المحبوب امري كله فان شا احياني وان شا اتلفا قال بعض
العارفين في قوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية
لم يدع في هذه الاية للمتسخط اليه سبيلا قال وشرط القاصد الدخول في الرضى وهو
اسم للوقوف الصادق حيث ما اوقف العبد لا يلتمس متقدما ولا متاخرا ولا يستزيد
مزيدا ولا يستبدل حالا وهو من اوائل مسالك اهل الخصوص واشقها على العامة
وهو على ثلاث درجات الدرجة الاولى رضى العامة وهو الرضى بالله ربا بسخط عباده
ما دونه وهذا قطب رحى الاسلام وهو يطهر من الشرك الاكبر وهو يصح بثلاث شرائط
ان يكون الله احب الاشيا الى العبد واولى الاشيا بالتعظيم واحق الاشيا بالطاعة
والدرجة الثانية الرضى عن الله وبهذا الرضى نطقت ايات التنزيل وهو الرضى عنه في
كل ما قضى وقدر وهذا من اوائل مسالك اهل الخصوص ويصح بثلاث شرائط باستواء
الحالات عند العبد وبسقوط الخصومة مع الخلق وبالخلاص من المسالة والالحاح والدرجة
الثالثة الرضى برضى الله فلا يرى العبد لنفسه سخطا ولا رضى فيبعثه على ترك التحكم
وحسم الاختيار واسقاط التمييز ولو ادخل النار ص تمت كما ذكرت نخبا ابدا
واتى اذا اثبت بقا سرمدا هناك ترقى رتب التكميل محصلا للفضل والتفضيل
نورا منورا اورثت الانبيا الى المعالي راقيا مراقبا ش فيه حث على الدخول في
هذا الطريق المبني على الموت اختيارا فان من مات بارادته عن هذه الاوصاف المذمومة
الظلمانية تحييه الله بنور عنايته كما قال اومن كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا
يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها اي من كان ميتا باوصافه الظلمانية
فاحييناه باوصافنا الربانية وجعلنا له نورا من انوار جمالنا يمشي به في سرائر الناس
بالفراسة ويشاهد احوالهم كمن بقي في ظلمات سجن الانسانية ليس بخارج منها لا بزهرة
المومنية ولا بثمارية الولاية وقولي هناك يرقى الخ فيه اشارة الى ان التكميل والترقية

للغير

للغير انما يكون بعد الكمال والرقي وذلك هو وراثة الانبيا وهو علمهم النافع المنجي
من المهلكات الموصل الى اعلى الدرجات ولما انهيت هذه الاصول ووصفت بعض
المقامات ولم يبق حظي منها الا النقل والحكاية استمطرت غمام اللطف والعناية فقلت
ص فنسال الله بلوغ الارب وان نحل في معالي الرتب وما اردت نظمه قد كملا
مسهلا على المراد اشتملا فانظر اليه نظر الرضى تسد وان تجد عيبا فسد
والحمد لله على الانعام وافضل الصلاة والسلام على النبي المرتضى والال
والصحب اهل الجود والافضال ش اشرت بقولي مسهلا الى ان الله يسر هذا النظم
جمعا واختصارا وتحريرا وترجيزا في دون شهر وله الحمد والمنة واما قولي فانظر
اليه نظر الرضى فاشرت به الى قوله وعين الرضى عن كل عيب كليلة ولكن عين السخط
تبدي المساويا وقولي تسد من السودد واشرت بالمصراع الثاني الى قوله وان تجد
عيبا فسد الخللا سدد الله خللنا بلطفه امين والحمد لله رب العالمين وصلى الله على وصحبه
سيدنا محمد واله الطيبين الطاهرين قال المؤلف فرغت من تبييضه في يوم الثلاثا
المبارك ضحى وهو السابع والعشرون من شهر شعبان المكرم سنة خمس وثمانين
وثمان مائة بمكة بيت قوة بالمراجيبين والحمد لله وحده

بلغ مقابلة على نسخة المولف بخطه رضي الله عنه

وكان الفراغ من نسخه في يوم الاربعا رابع عشرين
شهر رمضان المعظم سنة خمس وتسعين
وثمان مائة وذلك بجامع الازهر
وكتبه العبد الفقير الى ربه
القدير يحيى بن عبد القادر
بن محمد الشافعي الشاذلي
غفر الله له ولجميع المسلمين
اجمعين ولمن ينظر اليه
والحمد لله رب
العالمين
م

الحمد لله ترجمة مؤلف هذا الكتاب عليه رحمة الرحيم الوهاب

محمد بن خلف بن محمد بن علي الشاذلي المغربي الفاكهي
الشيخ الامام العالم الفاضل شمس الدين ابو النجا الشافعي
شيخ مدرسة ... نفع الله به وشيخ التدريس بمقام سيدي
ابو ... السعودي ولد بمصر القديمة بالمدرسة الحلبية بالخشابين
في سنة ثمان او تسع واربعين وثمانمائة وبها نشأ فحفظ القرآن
ثم الحاوي وتحول والده حنفيا واخذ عن جماعة منهم التاج
العبادي واذن له في الافتاء والتدريس ومنهم الجلال البكري واذن
له ايضا ومنهم الفخر المقسي والشمس بن قاسم والشمس الجوجري
ولقي وحضر دروس جماعة منهم العلم البلقيني وشيخ والده الكمال
بن الهمام واخذ علم الحديث عن قاسم بن قطلوبغا الحنفي واخذ
واخذ طريقة الشاذلية عن والده عن الشمس الحنفي وامه الست
سهلة ابنة الشيخ طلحة وهي من خير نساء عصرها دينا وامانة وصلاحا
بل لها ولاية لانها من ذرية الصالحين وسمع ايضا على البرهان البقاعي
وتميز واشتهر وذكر وصنف والف ونظم ونثر وله التفات تام الى
العالم الملكوتي وانشاء زاوية حسنة بمدينة فوة من اعمال الديار المصرية
وقطنها وله بها دار حسنة وبزاويته جمعا وافرا من الفقراء القاطنين بها
والواردين عليها وغذاؤهم وعشاؤهم وكسوتهم وبيده مشيخة مدرسة
ابن نصر الله بفوه ونظر ... الشيخ ابراهيم الدسوقي والتكلم على
فقرائه وله شهرة وذكر بالخير الجميل بتلك البلاد ومن مؤلفاته
هذه المنظومة وهذا الشرح وكذلك نظم المغني لابن هشام الانصاري
في ... وماتي بيت ... وشرحه في مجلد وشرح
اوضح المسالك لابن هشام ايضا في اربع مجلدات وقفت على بعضه وغير
ذلك واستفتح نظم المغني بقوله حمدا لشكر الكريم المغني الواهب العقل العظيم المن
وختمه بقوله وحسبي الله بهذا اختم نظمي والله تعالى اعلم
ولم اقف على تاريخ وفاته رحمه الله وان وقفت على شيء مما يتعلق به
الحقته وقد لخصت بعض هذه الترجمة من

وقال الشمس السخاوي في الضوء اللامع وتميز في الفقه والاصلين والعربية
والصرف والمنطق والتصوف والوعظ والتفسير وغيرها مع البراعة
في الموسيقى علما وعملا واذن له العبادي والبكري في الافتاء والتدريس
وعقد مجلس الوعظ بالازهر بعد صلاة الجمعة اشهرا واستحسنت مجالسه
وسمعها جمع من الاعيان وقرض له الكافيجي هذه المنظومة وبالغ في الثناء
عليه وله من المؤلفات غير ما تقدم نظم الشافية في التصريف ونظم تلخيص
المعاني والبيان وحاشية على شرح الحاوي للقونوي في اربع مجلدات واخرى
على شرح المنهاج للمحقق المحلي واخرى على شرح جمع الجوامع له رد فيها
كثيرا من اعتراضات الكمال المقدسي على المحلي واختصر منهاج الاصول
في منظومة لطيفة وله منظومة اختصر فيها قواعد العلائي من البحر الطويل
على طريقة الشاطبية وكتب عليها شرحا نافعا اختصره من القواعد وله
منظومة سماها ... وشرح الجبر في المنجيرة تشتمل على ما في القونوي وزيادة ...
وله رسالة سماها تشنيف الاسماع فيما قيل في السماع ورسالة سماها ...
... في كشف مراد الواقف ومجموع في التصوف والحقائق والحكايات
في ثلاث مجلدات ونظم النخبة في مصطلح الحديث في منظومة حسنة
وله رسالة لطيفة في التصوف واخرى فيه ونظم ارشاد ابن المقري في منظومة
مبسوطة تقرب من البهجة وسماها بهجة الارشاد وشرحها في جزئين اختصر
فيهما شرح الجوجري وله حاشية على تفسير البيضاوي لم تكمل وله صحيفة
على طريقة عنوان الشرف تشتمل على ابحاث تتعلق بحديث انما الاعمال بالنيات
واسماء مؤلفاته هذه نقلتها من خطه ونسبه ... كتب هذه الترجمة مالكه الفقير
علي ... الانصاري ... غفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين
ومشايخه والمسلمين اجمعين

بي وعن
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد امين عين الصدور بباب عنه
وقفي عبده